SOMMAIRE

N° 31
1986

Revue
de réflexion
théologique



La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

HOKHMA

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture: Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
Imp. Saint-Paul, 55000 Bar le Duc. Dépôt légal: juin 1986. N° 4-86-290

Les règnes de David et de Salomon dans les Chroniques *

par Sylvain Romerowski
Assistant de Pasteur (Mulhouse)

Préliminaires

On a souvent abordé les Chroniques comme on aborde un traité d'histoire moderne. Une telle approche conduit à leur appliquer les normes qui régissent la rédaction de l'histoire dans notre Occident. Les critiques découvrent alors des incohérences et des contradictions entre Samuel-Rois et les Chroniques, et proclament leur non-fiabilité, tandis que les conservateurs se lancent dans des efforts d'harmonisation plus ou moins convaincants.

Nous exigeons de nos historiens qu'ils décrivent les faits le plus exactement possible, sans omettre aucun élément important, en respectant strictement la chronologie, avec un langage approchant au maximum la précision du langage mathématique et qu'ils se montrent impartiaux, parfaitement « objectifs » (« objectif » étant souvent entendu au sens de neutre). Les historiographes bibliques avaient-ils l'intention de conformer leurs écrits à ces normes actuelles ? On sait par exemple qu'un auteur vétérotestamentaire sacrifiera volontiers la chronologie à une construction littéraire (cf. les travaux de P. Lamarche sur Zac 9-14 (1)). Une approche de

---

* Cet article vise à faire connaître aux lecteurs de Hokhma le fruit des recherches modernes. Ainsi avons-nous « pillé » abondamment les travaux récents sur les Chroniques et surtout ceux de R. Braun et H.G.M. Williamson. Plutôt que de surcharger le texte de notes, nous rendons ici en bloc aux Césars ce qui leur appartient et renvoyons le lecteur à la bibliographie en fin de cette étude. Un nom mérite encore une mention toute particulière : celui de notre ancien professeur au Westminster Theological Seminary à Philadelphie, R.B. Dillard, dont le cours de la fin 1980 nous a initié à l'étude des Chroniques. Nous lui dédions tout naturellement le présent article en gage de profonde reconnaissance.

Nous citerons le texte biblique dans la TOB.

(1) *Structure littéraire et messianisme*, Etudes Bibliques, Paris, 1951.

l'historiographie biblique comme celle que nous venons d'évoquer ne risque-t-elle pas de détourner autant les critiques que les conservateurs du message que les auteurs de ces textes voulaient communiquer?

La tendance actuelle est de considérer Samuel-Rois et les Chroniques, non comme des traités d'histoire à la mode occidentale, mais comme des essais théologiques. Les auteurs bibliques ont écrit, non pas simplement pour rapporter des faits et informer de ce qui s'est passé, mais avant tout pour faire passer un message théologique et pastoral répondant aux besoins existentiels de leurs lecteurs. Ceci implique que lorsqu'on se penche sur deux auteurs rapportant la même tranche d'histoire mais écrivant à deux époques différentes, il faut s'attendre à les voir sélectionner différemment leurs matériaux, envisager les mêmes faits sous un angle différent, dégager des aspects différents des mêmes réalités ou donner aux mêmes événements des significations différentes dans le but de répondre aux questions particulières à leur temps. Il faut bien se dire que si le Chroniste a composé son œuvre tout en ayant Samuel-Rois sous les yeux et même, nous le verrons, en y renvoyant ses lecteurs, il avait sûrement l'intention de communiquer autre chose que le message déjà exprimé par ces écrits.

Il ne faudrait pas pour autant en déduire qu'il se soit trouvé en désaccord avec Samuel-Rois et qu'il ait voulu corriger, rectifier ou dire le contraire. La diversité réside d'abord dans la réalité historique envisagée par ces textes et pas seulement dans la créativité d'auteurs différents ou dans les problèmes qui se posent à différentes époques.

Nous ne voulons donc pas considérer les Chroniques à la manière des Septante, comme des «paralipomènes», c'est-à-dire comme un supplément destiné à compléter les livres de Samuel-Rois, mais bien plutôt comme une œuvre à part entière, véhiculant son message propre. Notre étude montrera que tel est bien le cas. Notre intérêt se portera sur ce message particulier des Chroniques. Pour le mettre à jour, nous les comparerons aux livres de Samuel-Rois, à la recherche des différences, car c'est évidemment là que nous verrons paraître la théologie propre au Chroniste. Nous ne négligerons pas pour autant la matière commune à ces œuvres car si le Chroniste a repris des matériaux à ses sources, c'est que ceux-ci servaient ses intérêts propres.

Pour ce qui concerne les différences, nous considérons comme significatif ce qui correspond à l'intention du Chroniste telle qu'elle se dégage de l'ensemble de son œuvre et non des détails isolés.

En cheminant sur cette voie, il faudra tâcher d'éviter l'écueil textuel contre lequel nous avons précédemment mis en garde (2) et, pour ce faire, consulter les divers témoins du texte de Samuel-Rois à notre disposition.

Disons enfin dans ces préliminaires qu'une telle étude va mettre en lumière certaines difficultés pour qui place sa foi en l'Ecriture. Le lecteur

(2) «A propos de la relecture de 2 Samuel 24 par 1 Chroniques 21», *Hokhma* 29 (1985), 54-57.

s'en apercevra rapidement. On ne doit cependant privilégier au détriment l'une de l'autre ni l'étude rigoureuse des textes, ni la recherche d'un énoncé cohérent de l'enseignement biblique dans son ensemble. Une saine démarche ne sacrifie ni l'exégèse, ni la dogmatique. L'Ecriture se présentant à nous comme parole de Dieu infaillible et inerrante, tout effort vers une solution aux problèmes qui se poseront devra, sans fermer les yeux sur les difficultés, aussi prendre en compte ce fait.

Situation et buts des livres de Samuel-Rois et des livres des Chroniques

Les livres des Rois datent de l'exil puisqu'ils s'achèvent sur les événements de 587 et le retour en grâce de Yoyakin. On devine sans peine quel genre de questions se posaient alors: pourquoi la chute de Jérusalem, la destruction du temple, l'absence d'un davidide sur le trône du peuple de Dieu? Pourquoi l'exil? Dieu a-t-il failli à ses promesses? L'auteur puise dans les archives de son peuple pour expliquer l'exil et «justifier» Dieu en montrant que le peuple et ses rois portent l'entière responsabilité de leurs malheurs.

Les livres de Samuel peuvent se rattacher à la même problématique. La vie de David y est d'ailleurs rapportée selon le même plan bipartite que le règne de Salomon en 1 Rois: les bonnes années puis les années sombres. 1 Samuel traite d'un premier échec du sacerdoce avec Eli puis de la royauté avec Saül. Le parallélisme entre Eli et Saül est frappant: on comparera leur rejet (1 S 2,27-36 et 13,13-14; 15,17-31), la confirmation de ce rejet par Samuel (1 S 3,10-14 et 28,15-19, en particulier 3,12 et 28,17), leur mort et celle de leur fils (1 S 4 et 31). 2 Samuel rapporte le règne de David, les années d'intégrité (1-10 et cf. déjà 1 S 16ss) puis son adultère et les nombreux troubles que ce péché a entraînés dans sa maison, pour se terminer sur une autre faute de ce roi (11-24). David a donc amorcé le processus qui conduira sa dynastie au châtiment de 587.

1 Rois nous décrit de même les aspects positifs du règne de Salomon (2-10), puis dresse la liste de ses fautes (11). Celles-ci reçoivent pour châtiment le schisme, premier pas sur une voie qui aboutira à l'exil pour chacun des deux royaumes, car leurs rois ne cesseront pratiquement pas d'accumuler leurs péchés.

Le Chroniste par contre écrit après le retour de l'exil qu'il mentionne (2 Ch 36,22-23), soit dans la première moitié du Ve siècle, soit aux alentours de 400 (3). D'autres questions se posent alors au peuple de Dieu:

---

(3) C'est-à-dire avant ou après le ministère d'Esdras et de Néhémie. Les travaux de Japhet (même si Throntveit a démontré l'invalidité d'une partie de ses arguments), Williamson (*Israël*...), Newsome et Braun ont bien démantelé la thèse, maintenue jusqu'à une époque très récente

comment doit-il se situer par rapport au passé ? L'exil a-t-il marqué la fin de l'alliance divine avec Israël ? Dieu s'intéresse-t-il toujours à son peuple ? Si oui, pourquoi tarde-t-il dans l'accomplissement de ses promesses ? Subsiste-t-il un avenir pour le temple, pour la dynastie davidique ? Qu'attend Dieu de son peuple dans le présent ?

Les généalogies (1 Ch 1,9) esquissent le lien avec le passé et légitiment le présent puisque chacun trouvera sa place dans la communauté post-exilique en fonction de sa position dans les généalogies. Englobant les douze tribus, elles révèlent quelque chose de l'attente eschatologique du Chroniste. Pourquoi autrement mentionnerait-il des tribus depuis longtemps disparues ? L'histoire de la monarchie divisée (2 Ch 10-36) enseignera au peuple que Dieu attend l'obéissance à sa loi et à ses prophètes et qu'il rétribue chacun selon ses œuvres. Nous abordons maintenant les règnes de David et de Salomon.

La transition de Saül à David

Le récit du Chroniste débute par la mort de Saül (1 Ch 10 = 1 S 31). Il suppose connus du lecteur les faits qui l'ont précédée. Le v. 13 renvoie d'ailleurs à 1 S 13 ; 15 et 28. Un commentaire théologique s'ajoute au récit de S (vv. 13-14) et porte une appréciation totalement négative sur Saül. Par deux fois il use des verbes *m*[c]*l*, « se rebeller », et *drš*, « chercher », qui sont des termes-clés de la théologie du Chroniste pour désigner respectivement un comportement que le Seigneur désapprouve et une conduite qu'il commande (4). On retrouvera *drš* pour condamner Saül en 1 Ch 13,3, propre à Ch. En relevant l'attitude négative de Mikal par rapport à David (1 Ch 15,29), le Chroniste enfermera toute la famille de Saül dans le péché : en méprisant son mari, Mikal manifeste n'avoir pas saisi la valeur de l'arche, tout comme son père (1 Ch 13,3). Le châtiment de Saül consiste en la mort de *toute* sa maison *en même temps* (v. 6) ! Samuel semble pourtant présenter les choses autrement (1 S 31,6 ; 2 S 2-4 ; 9 ; 21,1-9) et le Chroniste ne l'ignore pas (1 Ch 8,33-39). On peut expliquer cette différence en suivant une voie empruntée par Williamson dans son commentaire. La mort de Saül et de ses trois fils manifeste un jugement divin qui englobe non seulement ces quatre hommes mais toute la maison de Saül, c'est-à-dire,

---

(et encore dans la TOB), de l'unité d'auteur pour les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Braun, Dillard, Freedman et Newsome optent pour une datation haute. Ces deux derniers relèvent des affinités avec les livres d'Aggée et de Zacharie et situent le Chroniste à l'époque de ces prophètes, remontant ainsi jusqu'au VIe siècle. Williamson le loge au IIIe siècle. En faveur de la date tardive, on peut alléguer que 2 Ch 36,22-23 se lit mieux comme une citation d'Esd 1,1-3 suivie de trois petits points et signifiant : « Il y a une suite et vous la connaissez. » Il est difficile de trancher avec certitude.

(4) 1 Ch 2,7 ; 9,1 ; 10,13 ; 2 Ch 12,2 ; 26,16.18 ; 28,19.22 ; 29,6.19 ; 30,7 ; 33,19 ; 36,14 et 1 Ch 15,13 ; 16,11 ; 21,30 ; 22,19 ; 28,8-9 ; 2 Ch 1,5 ; 14,3 ; 15,2.12.13 ; 16,12 ; 19,3 ; 20,3 ; 26,5 ; 30,19 ; 31,21 ; 34,3. Ces textes n'ont pas leur parallèle en S-R.

sa dynastie. Cet événement marque donc la fin de la dynastie de Saül, même si l'agonie de cette dynastie se prolonge encore quelque temps et si la disparition effective de certains de ses membres ne se produit que plus tard.

Ayant ôté la royauté à Saül, Dieu la transmet à David (v. 14). Les chapitres suivants établissent un contraste entre ces deux monarques : contrairement à Saül qui ne l'a pas *cherchée*, David s'occupe de l'arche (13,3) ; Dieu le récompense en lui accordant des fils, en particulier son futur successeur au trône (14,4-7, comp. 10,6), et en lui donnant la victoire sur les Philistins (14,8 ss) qui avaient battu Saül (10,1 ss). David interroge (*š'l*) Dieu (14,10) alors que Saül a interrogé (*š'l*) l'esprit d'un mort (10,13). Un jeu sur un autre mot révèle l'intention du Chroniste : David *transfère* (*sbb*) l'arche (13,3) tout comme le Seigneur lui *transfère* (même verbe) la royauté de Saül (10,14 et 12,24 sans parallèle en S-R). Le contraste entre l'attitude des deux hommes justifie le « transfert » de la royauté.

Le règne de David

1. David est roi de par un choix divin (5) : 1 Ch *10,13-14* ; 11,1-3. *10* ; 14,2. Dieu est avec lui : 1 Ch 11,9.14 ; *12,19* ; 14,11.*17* ; 18,6.13. Il règne sur le royaume de Yahveh et siège sur le trône de Yahveh : *12,23 ; 17,14 ; 28,5 ; 29,23 ; 2 Ch 13,8*. Le roi davidique est donc le représentant du Seigneur, au service du Seigneur : 2 Ch 9,8 modifiant 1 R 10,9.

2. Après la mort de Saül, David reçoit immédiatement le soutien enthousiaste de tout Israël.

En S, David règne d'abord sept ans à Hébron sur Juda, Ishbosheth, fils de Saül, régnant sur le reste d'Israël. Une longue guerre oppose leurs deux maisons (2 S 2-4), à l'issue de laquelle seulement, David obtient l'allégeance de tout Israël (2 S 5,1-5). En Ch la maison de Saül a été tout entière condamnée dès le début (1 Ch 10,6) ; le Seigneur a fait place nette à son élu. David ne rencontre aucune opposition : tout Israël le reconnaît immédiatement comme roi à Hébron (1 Ch 11,1-3 = 2 S 5,1-3).

Le récit du Chroniste passe sous silence les événements rapportés en 2 S 1-4 et ne prend en considération que les trente-trois ans de règne sur tout Israël. Il donne ainsi du règne de David l'image la plus lumineuse. (Il fait cependant allusion incidemment au règne de sept ans à Hébron, par deux fois (1 Ch 3,1.4 ; 29,27), preuve qu'il connaît les faits et ne cherche pas à tromper. Il les présuppose connus de ses lecteurs et sait que ceux-ci ne seront pas dupes.) Il omettra pareillement les événements rapportés en 2 S 9 : 21,1-9 où il était question des descendants de Saül encore en vie sous le règne de David.

---

(5) Les textes soulignés sont propres au Chroniste.

Le nouveau roi s'empare ensuite de Jérusalem avec tout Israël (1 Ch 11,4-9), donnant ainsi à son peuple un centre politique, facteur d'unité. On a là le tableau d'un Israël bien uni, rassemblé par David autour de sa capitale. Cette cité deviendra aussi le centre religieux du royaume et l'intérêt prédominant du Chroniste pour le culte n'est peut-être pas loin.

Le reste du ch. 11 et le ch. 12 développent le thème du soutien accordé à David par le peuple. Dans ce but, le Chroniste déplace une liste donnée à la fin du règne de David en 2 S 23 et y ajoute d'autres listes, rendant ainsi l'ensemble beaucoup plus long. Tout ce qu'Israël avait de meilleur en héros a soutenu David dès le début et pendant tout son règne (11,10-47). Les chiffres (12,24-38) insistent fortement sur la participation des chefs des douze tribus à l'intronisation du nouveau roi à Hébron. Le verset suivant (12,39) enfonce le clou: «tout le reste d'Israël», «d'un seul cœur». Trois jours de banquet manifestent la communion parfaite entre les tribus d'Israël. Williamson a bien discerné, dans son commentaire, la structure en chiasme des ch. 11 et 12 avec, au centre, la déclaration de 12,19.

3. Dans les Chroniques, le règne de David est tout entier consacré aux préparatifs en vue de la construction du temple.

Une fois sa capitale conquise, le roi entreprend comme premier acte d'aller chercher l'arche. Le Chroniste adopte un ordre différent de celui de S pour relater les événements:

2 S		1 C	
5	Hiram procure du bois à David. Fils de David nés à Jérusalem. Victoire sur les Philistins.	13	Première tentative pour amener l'arche à Jérusalem.
6	Première tentative pour amener l'arche à Jérusalem. Transport de l'arche à Jérusalem.	14	Hiram procure du bois à David. Fils de David nés à Jérusalem. Victoire sur les Philistins.
		15	Transport de l'arche à Jérusalem.
		16	Louange et sacrifices.

La participation de tout Israël est mise en évidence: 13,*1.2.4.5.6.*8; *15,13*.

En 2 S 6,10, David renonçait au transport de l'arche. Le Chroniste tait cet élément. En 2 S 6, David retournait chercher l'arche parce que Dieu avait béni Obed Edom. En Ch, David reprend le transport parce que Dieu l'a béni lui. En effet, en déplaçant les événements de 2 S 5 pour les mettre après la première tentative, le Chroniste les fait apparaître comme des bénédictions manifestant l'approbation divine sur l'intention de David concernant l'arche. Le verbe *«chercher»* en *13,3* et *15,13* traduit le jugement positif du Chroniste. *1 Ch 15,13* souligne que l'intention du roi était excellente; seule la manière dont on l'a mise à exécution ne l'était pas. David ayant entrepris d'accomplir ce qui était bien en est récompensé par un palais royal, une famille nombreuse et des victoires militaires. Il faut comprendre ainsi car dans la partie de son œuvre consacrée à la monarchie divisée,

lorsque le Chroniste relève que tel roi a reçu l'un ou l'autre de ces bienfaits, c'est toujours pour montrer que le Seigneur l'a récompensé pour une action ou un comportement conforme à la volonté divine. L'octroi de ces bienfaits à David l'a donc encouragé, en Ch, à achever le transport de l'arche en agissant cette fois «selon les règles».

Le ch. 15 ajoute à S des données sur l'organisation des lévites en vue de ce transport et du culte rendu à cette occasion, le ch. 16 ajoute un tableau de ce culte. On reconnaît ici le vif intérêt que le Chroniste porte au culte et on assiste à une première étape dans l'organisation des lévites: l'arche parvenue à demeure fixe, il faut leur attribuer de nouvelles fonctions.

Le reste du premier livre nous décrit les préparatifs en vue de la construction du temple (17-29). Dieu désigne le constructeur (17). Les conditions politiques nécessaires pour pouvoir mener la tâche à bien sont établies (18-20). La section relatant les campagnes militaires de David fournit par là même des éléments à l'explication du fait que David n'a pas pu bâtir lui-même le temple. La raison en est donnée en 1 Ch 22,8 et 28,3: David est un homme de guerre qui a répandu beaucoup de sang. Cette raison n'apparaissait pas dans l'oracle de Nathan en 2 S 7. Le livre des Rois donne une raison légèrement différente: les guerres que David a dû mener ne lui ont pas laissé le temps de bâtir le temple (1 R 5,17). La mention en Ch du sang versé devant le Seigneur suggère à Williamson que le Chroniste pense plutôt à une impureté rituelle. Il ne faut en tout cas pas lire les textes de Ch au sens d'une culpabilité morale, comme en 2 S 16,7-8 (où l'on n'a d'ailleurs qu'une accusation injuste), car les campagnes militaires de David reçoivent l'approbation et le soutien du Seigneur (1 Ch 18,6.13).

A l'aide d'un thème particulier, le thème du repos, le Chroniste envisage les campagnes militaires de David dans ses perspectives propres. De quoi s'agit-il? Le Deutéronome stipule que lorsque le Seigneur aura accordé du repos à son peuple en le débarrassant de ses ennemis, il devra célébrer le culte de Yahveh en un lieu unique (Dt 12,8-14). Au désert, chacun fait un peu comme il l'entend à cet égard, parce que le peuple n'est pas encore entré dans le lieu du repos. Mais une fois le repos établi, «c'est dans le lieu choisi par le Seigneur votre Dieu pour y faire demeurer son nom que vous apporterez tout ce que je vous ordonne: vos holocaustes...» Le repos constitue donc une condition de la construction du temple.

En S David a atteint le repos avant que Nathan ne délivre l'oracle dynastique (2 S 7,1). 1 Ch 17 laisse de côté cette affirmation. Williamson considère aussi que 2 S 7,11 «Je t'ai donné du repos en écartant tous tes ennemis» est remplacé en 1 Ch 17,10 par une promesse que Dieu soumettra (futur) à David tous ses ennemis. La traduction au futur force le texte mais la suppression, là encore, de la mention du repos est significative. 1 Ch 18-20 montre comment le repos a été établi et le Chroniste ne le considère comme atteint, qu'à la fin de la vie de David (1 Ch 22,18-19; 23,25 avec 23,1). Alors la condition du Deutéronome s'est trouvée remplie. Les guerres de David ont joué un rôle essentiel dans ce sens. On le voit donc, le Chroniste a chargé d'un tout autre contenu qu'en S la notion de repos.

Enfin, le butin de ces guerres servira pour le temple (18,7-8; 11) (6).

Les chapitres 18 à 20 ont donc bien pour fonction de contribuer à l'élaboration du thème des préparatifs en vue de la construction du temple.

Le Chroniste poursuit en rapportant le recensement coupable effectué par David (1 Ch 21). Le commentaire ajouté en 1 Ch 21,26b – 22,1 au récit de 2 S 24 révèle que son intention, en rappelant cette faute, est de nous apprendre comment a été déterminé l'emplacement du temple.

Les ch. 22 à 29 sont propres au Chroniste. Salomon y reçoit de son père la charge de construire le temple en privé (22), puis en public (28). On y trouve encore l'organisation du personnel du culte et du temple (23-26), l'organisation du personnel militaire et administratif qui met en place le cadre socio-politique nécessaire à l'entreprise d'envergure que sera l'érection du temple (27). Le roi remet au futur bâtisseur les plans de l'édifice (28). Il prépare les matériaux destinés à entrer dans la construction (29,1-19).

Le Chroniste a donc centré l'œuvre de David exclusivement sur le culte. Il s'attache, de plus, à faire ressortir que le roi a agi sur ordre de Dieu:

– Dieu encourage le transport de l'arche (13-14)
– Dieu désigne le constructeur (17,12; 22,8-10; 28,5-6)
– Dieu indique l'emplacement du futur temple. Le ch. 21 relève les interventions divines: l'ange du Seigneur se tient auprès de l'aire d'Ornan (15); c'est lui qui fait dire par le prophète Gad à David d'ériger un autel au Seigneur sur l'aire d'Ornan (18) et le roi agit «selon la parole du Seigneur» (19) (7); le Seigneur répond par le feu sur l'autel où David lui offre ses holocaustes (26b, propre à Ch); voyant cela, le roi décide d'offrir dorénavant ses sacrifices sur l'aire d'Ornan (28); effrayé par l'épée de l'ange du Seigneur, il ne retournera plus au haut lieu de Gabaon (30) et désigne l'aire d'Ornan comme le lieu où sera bâtie la maison du Seigneur (22,1; cf. 2 Ch 3,1). L'intervention du Seigneur par le feu rappelle en outre l'épisode de Jg 6,20-24 au cours duquel Gédéon bâtit un autel suite à la production de feu par l'ange du Seigneur. Ce rappel contribue à justifier la

---

(6) Le v. 8b n'est sans doute pas une addition du Chroniste car s'il manque dans le TM de 2 S 8,8, il est présent dans la LXX. Le Chroniste a trouvé dans sa *Vorlage* de la matière qui servait bien ses buts.

(7) Une partie de la matière sur l'ange dans le TM et la LXX de 2 S 24, aux vv. 13 (= Ch v. 12), 17 (= Ch v. 16), et 18 (= Ch v. 18). De nombreux commentateurs ont cru trouver là des additions du Chroniste reflétant les développements post-exiliques sur l'angélologie. On ne décèle cependant aucune tendance dans cette direction dans le reste des Chroniques. De plus, contrairement au TM, le fragment de 4 Q S[a] porte au v. 17 un texte semblable à celui de Ch v. 16. En 2 S 24,14, la réponse de David «Tombons plutôt entre les mains du Seigneur» présuppose la matière sur l'ange manquante au v. 13 et présente en Ch v. 12. De même au v. 16, «L'ange» avec le déterminant semble renvoyer à une mention précédente. Le v. 19 enfin «selon l'ordre du Seigneur» présuppose le texte de Ch pour le v. 18. Tout porte à croire que le TM est corrompu et que le Chroniste a utilisé un texte de S sensiblement différent, qui comportait déjà l'ensemble de la matière concernant l'ange. Notre auteur a repris ces données parce qu'elles correspondaient bien à ses intentions. Ses additions se trouvent essentiellement aux vv. 26b ss.

décision prise en 1 Ch 22,1 : « Voici l'autel de l'holocauste pour Israël » (8).
– Dieu a rédigé de sa main les plans du temple (28,19).

Les institutions davidiques apparaissent ainsi comme des institutions divines.

4. David est un roi presque parfait.

Nous l'avons dit, Samuel divise en deux parties le récit de la vie de David et consacre la seconde aux années sombres. Voici brièvement le contenu de ces chapitres 2 S 11 : David envoie son armée assiéger Rabba et se rend coupable d'adultère avec Bethsabée. Mort d'Urie. 12 : Répréhension par Nathan. Mort de l'enfant de Bethsabée. Naissance de Salomon. David s'empare de Rabba. 13 : Inceste d'Amnon. 13-19 : Révolte d'Absalom ; au cours de sa fuite, David se fait maudire par Shimeï (16) ; mort d'Absalom (18-19). 20 : Révolte de Shèva. 21,1-14 : Les Gabaonites et les descendants de Saül. 21,15-22 : Combat contre les Philistins (= 1 Ch 20). 22 : Psaume de louange. 23,1-7 : Dernières déclarations de David. 23,8-38 : Guerriers de David (= 1 Ch 11). 24 : Recensement (= 1 Ch 21). On notera que 2 S 12,9-12 considère les malheurs qui se sont abattus sur David comme la conséquence de son péché.

Le Chroniste omet tous ces points noirs à l'exception d'un seul : le recensement coupable (1 Ch 21). Il n'accepte de ternir l'image de David que pour montrer comment a été déterminé l'emplacement du temple. L'intérêt porté au culte a pris là la priorité. A cette seule exception près, David est, dans les Chroniques, un roi sans péché. Nous avons vu en effet, que le Chroniste juge favorablement la première tentative pour transporter l'arche (1 Ch 13). Il supprime en 1 Ch 15,29 – 16,3 l'accusation d'indécence dans la bouche de Mikal (comp. 2 S 6,20-23). Il reprend le siège de Rabba (1 Ch 20,1 = 2 S 11,1) et passe sans autre à la prise de cette ville (vv. 1 fin-3 résumant 2 S 12,26 ss).

Il modifie même le récit du recensement de façon à limiter la culpabilité du roi : d'après 2 S 24,1, la colère animait le Seigneur à l'égard de son peuple avant le dénombrement, ce qui suppose des fautes antérieures. Ce n'était en outre pas la première fois (« encore » renvoyant sans doute à 2 S 21 que le Chroniste a passé sous silence). Le Chroniste supprime ces données et s'inspire de Jb 2,3 (*swt*, inciter à) et Zac 3,1 (*ᶜmd ᶜl*, se dresser contre) (9) pour modifier sa source (1 Ch 21,1) (10). Au v. 7, il transforme en conséquence S v. 10. Il omet en outre au v. 4 la précision de 2 S 24,8 concernant le temps pris par Joab pour effectuer le recensement,

---

(8) Newsome (p. 203) rapproche 1 Ch 21,26b de 1 R 18 : le Chroniste peindrait David comme un proto-Elie. Le parallèle avec Jg. 6 est incontestablement mieux en contexte.

(9) En omettant le déterminant devant « Satan », Ch traite ce nom comme un nom. La révélation progresse vers l'enseignement du NT, faisant de « l'Accusateur » une personne bien définie.

(10) E. Nicole a bien montré que l'idée d'une intervention de Satan ne contredit pas le récit de S (« Un cas de relecture : 2 Samuel 24 et 1 Chroniques 21 », *Hokhma 26*, pp. 52-53).

«neuf mois et vingt jours», et évite ainsi de dire que David a longtemps persévéré dans sa faute. Il ajoute le v. 6 limitant l'exécution de l'ordre coupable.

5. La vieillesse de David.

En 1 R 1-2, David termine ses jours dans la sénilité. Il a besoin qu'une jeune fille le réchauffe en partageant son lit. Il ne contrôle plus ce qui se passe dans son royaume. Adonias en profite pour tenter de s'assurer la succession au trône. Le roi ne réagit pas (1,6). Il faudra l'intervention de Bethsabée et de Nathan pour qu'il soit informé des événements et, in extremis, fasse oindre Salomon.

Le Chroniste nous livre un tout autre tableau: David achève ses jours dans une vieillesse heureuse, rassasié de jours, de richesses et de gloire (29,28; 23,1). Les dernières images des Chroniques nous le présentent en pleine possession de ses moyens et parfaitement maître de la situation (29,10-28).

Le règne de Salomon

1. Salomon a été choisi par Dieu pour succéder à son père.

Alors que 2 S 7 ne nomme pas le successeur de David, le Chroniste introduit le nom de Salomon dans sa reprise de l'oracle dynastique en 1 Ch 22,9-10; 28,5-6. Ce dernier texte fait intervenir l'idée d'élection à propos de Salomon, tout comme 1 Ch 28,10 et 29,1 (avec *bḥr*, «élire», cf. 2 Ch 9,8). Ni le terme *bḥr*, ni le concept d'élection sous une forme ou une autre ne réapparaîtront dans la suite à propos d'un autre roi.

2. Dès le début de son règne, Salomon reçoit le soutien unanime de tout Israël.

En 1 R 1, Adonias profite de l'affaiblissement de David pour tenter de s'emparer du trône. Des personnalités importantes le soutiennent: rien de moins que Joab et Abiatar. David réagit en dernière minute et nomme Salomon comme son successeur, pendant qu'Adonias offre des sacrifices en la compagnie de ses frères et de hauts dignitaires. Rien n'avait été dit auparavant concernant Salomon en S-R. (1 R 1,17 mentionne simplement une promesse de David à Bethsabée). 1 R 2 nous montre le nouveau roi se débarassant des opposants et gêneurs, Adonias, Abiatar, Joab et Shimeï, sur les derniers conseils de David.

En Ch, Salomon est désigné comme futur roi bien avant la fin du règne de son père, en privé (1 Ch 22), puis en public au cours d'une assemblée solennelle et en présence de tous les responsables du pays (1 Ch 28). David proclame ensuite son fils roi devant toute l'assemblée du peuple (1 Ch 29). Le Chroniste souligne l'obéissance à Salomon de tout Israël, de tous ses chefs (!), et mentionne tout particulièrement la soumission de tous les fils

de David à Salomon (!!) aux vv. 23-24. Les événements de 1 R 1-2 sont passés sous silence (11).

3. Le règne de Salomon est consacré à la construction du Temple.

1 Ch 22 précise que c'est en vue de cette œuvre qu'il accédera au trône. La construction du temple est aussi le but de l'élection de Salomon (1 Ch 28,5-6.10; 29,1).

Le premier acte du nouveau roi consiste à entraîner le peuple à Gabaon pour célébrer le culte du Seigneur devant le tabernacle. A cette occasion il reçoit sagesse et richesse. En 1 R 3, cette sagesse se manifeste immédiatement par la manière dont Salomon rend la justice, organise le royaume et se livre à une activité sapientiale. En Ch sagesse et richesse l'équipent en vue de la construction du temple puisqu'aussitôt après avoir reçu ces charismes, le roi ordonne l'ouverture du chantier de la maison du Seigneur (2 Ch 1,18).

Dans la section consacrée à Salomon (2 Ch 1-10), la construction du temple occupe la plus grande partie (ch. 2-8) marquée par l'introduction de 1,18 et la conclusion de 8,16. Dillard remarque qu'un chiasme convergeant vers la dédicace du temple et le culte rendu à cette occasion, structure les chap. 1-10:

A. Richesse et sagesse de Salomon (1,1-17)
- B. Relations avec Hiram (1,18 – 2,15)
  - C. Enrôlement des étrangers et construction du temple (2,16 – 5,1)
    - D. Culte inaugural au temple (5,2 – 6,11).
      - a. Assemblée (5,2-3)
        - b. Sacrifices et chant (5,4-13)
          - c. La nuée (5,13-14)
            - d. Salomon parle au peuple (6,1-11)
              - E. Prière de dédicace (6,12-42)
            - D'. Culte inaugural au temple (7,1-22)
          - c'. Le feu et la gloire du Seigneur (7,1-3)
        - b'. Sacrifices et chant (7,4-7)
      - a'. Assemblée (7,8-10)
    - d'. Dieu parle à Salomon (7,11-22)
  - C'. Constructions diverses, païens recrutés (8,1-16), (8,16 = 5,1)
- B'. Relations avec Hiram et la reine de Saba (8,17 – 9,12), (9,8 = 2,11-12)

A'. Richesse et sagesse de Salomon (9,13-28).

Des passages du livre des Rois n'ayant pas trait au culte sont supprimés: le procès des deux femmes, l'organisation du royaume et l'activité

(11) 1 Ch 29 comporte plus de différences que de points communs avec 1 R 1. Il s'agit certainement d'un autre événement, antérieur ou postérieur. Williamson opte pour la postériorité de l'événement rapporté en 1 Ch 29 et suggère que la première fois impliquée par 1 Ch 29,22 correspond à l'épisode de 1 R 1 plutôt qu'à l'événement de 1 Ch 28.

sapientiale de Salomon (1 R 3,16 – 5,14), la construction du palais royal (1 R 7,1-12). Le Chroniste ajoute par contre des données concernant le culte ou le temple: 2 Ch 2,2-5 énonce une théologie du temple. 2 Ch 3,1 apporte un commentaire sur l'emplacement du temple; l'équivalence avec Moriyya ne se rencontre pas ailleurs dans l'AT. 2 Ch 4,1 ajoute une référence à l'autel de bronze. 1 R 9,25 mentionnait la célébration au temple par Salomon des trois fêtes annuelles; 2 Ch 8,12-15 amplifie en présentant la célébration du culte par le roi au cours de l'année entière et en ajoutant l'établissement des prêtres et des lévites dans leurs fonctions.

Le thème du repos intervient à nouveau ici: nous avons vu pour quelle raison David n'a pas pu bâtir lui-même le temple: il a répandu le sang au cours de grandes guerres. Il est d'après 1 Ch 28,3, un «homme de guerre». Cette tâche pour laquelle il a été disqualifié sera confiée à «l'homme de repos» (22,9), à qui le Seigneur «donnera le *repos* vis-à-vis de tous ses ennemis». Le nom de Salomon est habilement introduit à ce moment du récit avec un jeu de mot: «car Salomon (*šlmh*) sera son nom, et je donnerai paix (*šlwm*) et tranquilité à Israël pendant ses jours.» On se souvient de la suppression en 1 Ch 17 de la notion de repos qui apparaissait en 2 S 7,1.11. Pour le Chroniste, le repos n'a été atteint qu'à la fin de la vie de David et Salomon seul en a bénéficié. 1 R 5,17-19 laissait déjà entendre que Salomon avait bénéficié du repos d'une manière autre, plus complète que David. Le Chroniste prolonge cette ligne de pensée en construisant un contraste plus absolu entre David et son successeur. La condition deutéronomique de la construction du temple se trouve réalisée, en Ch, sous le règne de Salomon.

4. Salomon est un roi sans péché.

Le livre des Rois se sert des normes du Deutéronome pour porter un jugement sur les rois d'Israël et de Juda. (Les liens avec le Deutéronome font donner au contenu de Samuel-Rois, l'appellation d'«histoire deutéronomique»). La loi sur l'unicité du lieu de culte joue là un rôle très important: les rois de Juda reçoivent une appréciation en fonction de leur attitude par rapport aux hauts-lieux et au temple. Les rois d'Israël sont presque tous accusés d'avoir imité «le péché de Jéroboam» qui consiste en la construction d'autels et d'idôlatrie (1 R 12,30). On sent le regret sinon la désapprobation («seulement») de l'auteur lorsqu'il constate que Salomon sacrifiait, au début de son règne, sur les hauts-lieux (1 R 3,3-4. Le v. 2b donne la raison qui a poussé le peuple à sacrifier sur les hauts-lieux mais ne le justifie pas pour autant). Le passage parallèle en Ch rapporte seulement l'offrande de sacrifices à Gabaon et justifie cet acte de Salomon en nous informant qu'au haut-lieu de Gabaon se trouvait la tente de la rencontre de Dieu que Moïse avait faite dans le désert, ainsi que l'autel de bronze fabriqué par Beçalel (2 Ch 1,2-6). L'emploi du verbe «*chercher*» marque l'approbation du Chroniste (v. 5).

1 R 3,1 mentionne le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon et 1 R 11,1 le condamne (cf. Dt 17,17). Le Chroniste passe tout ceci sous silence et lorsqu'en 2 Ch 8,11 il reprend 1 R 9,24, il présente la chose sous

un angle favorable à Salomon : le roi a pris grand soin de préserver la sainteté du temple et de la Cité de David. On voit une fois encore que le Chroniste suppose connu de ses lecteurs le texte des Rois puisqu'il parle de la fille de Pharaon sans avoir auparavant mentionné le mariage de Salomon. En même temps, il nous fait pour sa part le portrait d'un Salomon qui ne faillit jamais.

1 R 11 dresse la liste des fautes de Salomon et parle des adversaires que Dieu lui a suscités. Le Chroniste ne reprend pas ces textes et nous laisse sur une image différente du règne de Salomon (2 Ch 9,22-26). Le v. 26 utilise 1 R 5,1 en le déplaçant à la fin du récit de la vie de Salomon pour donner une vision globale de son règne.

D'après 1 R 11,9-11, le schisme sous Roboam est dû aux péchés de Salomon qui a entraîné avec lui le peuple dans l'idôlatrie (v. 33). En Ch, la rencontre du prophète Ahiyyah avec Jéroboam (1 R 11,26 ss) a disparu et Jéroboam porte l'entière responsabilité du schisme (2 Ch 13,5-6) (12). 1 Ch 10,2 modifie le texte de 1 R 12,2 (13) pour souligner la responsabilité de Jéroboam : en R, celui-ci revient en Israël parce qu'on est allé le chercher ; en Ch il revient d'Egypte de lui-même. Le Chroniste n'ignore cependant pas le récit de R et ne cherche pas à induire en erreur (2 Ch 10,15).

L'auteur des Rois conserve une impression négative de Salomon (2 R 23,13), le Chroniste une impression très positive puisqu'il le prend avec David comme modèle de bonne conduite (2 Ch 11,17). Jamais l'auteur des Rois n'aurait pris ainsi Salomon comme modèle ! En effet, il constate que Salomon n'a pas marché comme David (1 R 11,4.6). Marcher dans les voies de Salomon était donc mauvais en R, mais c'est bien en Ch (cf. encore 2 Ch 30,26 propre à Ch).

Le récit du Chroniste fait-il entorse à la vérité ? Pas vraiment car il ne fait que dégager de la réalité historique des aspects différents de ceux que relèvent les livres de Samuel-Rois. De plus, par sa présentation idéalisée de David et de Salomon, notre auteur exprime peut-être à sa manière une vérité théologique : les soixante-dix années d'exil écoulées, le Seigneur, dans sa grâce, « ne se souvient plus » des fautes de ces deux rois et ne prend plus en considération que le bien qu'ils ont accompli. On retrouve là, en quelque sorte, la pensée de Zac 3 communiquée à l'aide d'un procédé littéraire très parlant. Ce message de la « justification » des deux rois (qu'il ne faudrait pas confondre avec une négation de leurs fautes) brille d'autant mieux que Samuel-Rois lui fournit sa toile de fond puisque le Chroniste l'adresse à des gens qui connaissent ces écrits.

---

(12) Caquot regarde le discours d'Abiyya comme de la pure propagande. C'est avoir mal compris le Chroniste qui a l'habitude d'énoncer sa théologie dans les discours de ses personnages. Les paroles d'Abiyya expriment d'ailleurs des idées chères au Chroniste.

(13) La LXX diffère du TM à cet endroit. Pour la discussion du problème textuel, voir D.W. Gooding, « The Septuagint's rival versions of Jeroboam's rise to power », *VT* 17 (1967), 173-89. Si toutefois le Chroniste n'a fait que suivre sa source, il l'a mise au service de ses propres buts.

5. Sous le règne de Salomon se trouvent réalisés les deux volets de la promesse à Abraham: «une postérité nombreuse comme la poussière de la terre» (Gn 13,16; 2 Ch 1,9 modifiant 1 R 3,8 pour se conformer à la terminologie de la Genèse) et un pays s'étendant du Nil à l'Euphrate (Gn 15,18; 2 Ch 9,26 = 1 R 5,1).

Nous pouvons dès maintenant dégager encore deux aspects de la théologie du Chroniste. En accordant tant de place à l'œuvre de David et Salomon, il manifeste son souci d'établir la légitimité des institutions de la communauté au sein de laquelle il vit. Il retrace l'origine de ces institutions et les fait remonter à ces deux rois en prenant bien soin de montrer qu'ils ont agi sur ordres du Seigneur et ont reçu l'approbation divine pour leurs travaux. Les généalogies des neuf premiers chapitres dessinaient déjà le lien entre les fonctionnaires post-exiliques et les fonctionnaires mis en place par les deux rois. On perçoit dans les Chroniques une exhortation à la fidélité envers ses institutions adressée implicitement à la communauté du peuple de Dieu.

En outre, les deux premiers rois de la dynastie davidique, par leur rôle centré exclusivement sur le culte, rappellent le prince d'Ez 44-46 au rôle essentiellement cultuel lui aussi. Ils font encore penser à celui que Zacharie nomme «Mon Serviteur-Germe» (un titre royal et messianique 2 S 7,5.19ss; 1 R 11,36; 2 R 8,19; Ez 34,23-24; 37,24; Jr 23,5; 33,15), dont le grand prêtre Josué n'est qu'un «présage» (Za 3,8; 6,11-12) ainsi très certainement que Zorobabel (Za 4), et qui devait «bâtir le temple du Seigneur» – le temple reconstruit à partir de 520 apparaît donc comme le «présage» d'un temple futur – tout en étant «prêtre sur son trône» (Za 6,13). David ralliant «tout Israël» autour de sa personne rappelle l'espérance d'Os 2,2; 3,5; Es 11 (en particulier v. 13). Ses campagnes militaires victorieuses grâce à l'aide divine se rapprochent de prophéties comme Am 9,11-12; Es 11,14; Mi 5,1-5.... La gloire, la richesse et la sagesse de Salomon, l'afflux des biens des nations apportés en tribut, autant d'images que le Chroniste reprend au livre des Rois pour clore son récit du règne de Salomon (2 Ch 9,13-28), peuvent évoquer le règne messianique entrevu par les prophètes. L'omission des péchés des deux rois se comprend selon le même ordre d'idée. Par le portrait d'un David et d'un Salomon idéalisés, le Chroniste nous laisse entrevoir quelque chose de son espérance messianique. Ce ne sont peut-être plus tout à fait David et Salomon qu'il peint mais, au travers d'eux, le Messie à venir.

Un procédé littéraire: l'emploi de modèles

1. Le Chroniste modèle Salomon à l'image de David et fait ainsi de lui un second David:

Ils sont rois tous deux de par la volonté de Dieu qui les a élus. Le peuple tout entier leur donne l'onction royale de la même façon (1 Ch 11,1-3

et 29,20.22b ≠ R). Ils bénéficient du soutien unanime et immédiat de «tout Israël». Leurs deux règnes sont consacrés au culte. Les deux rois sont idéalisés.

Leur premier acte officiel concerne le culte et le Chroniste met en parallèle le transport de l'arche et le culte rendu à Gabaon:
I Convocation de tout le peuple (1 Ch 13,1-5 et 2 Ch 1,2)
II L'expression «tout Israël» (1 Ch 13,5 et 2 Ch 1,2)
III L'expression «toute l'assemblée» 1 Ch 13,2.4 et 2 Ch 1,3)
IV 2 Ch 1,4 rappelle le transport de l'arche par David
V La mention de l'autel à Gabaon (1 Ch 16,39-40 et 2 Ch 1,5)
VI Le verbe «*chercher*» (1 Ch 13,3; 15,13 et 2 Ch 1,5)
Tous ces éléments sont propres aux Chroniques.

Le feu descendu du ciel pour consumer les sacrifices des deux rois constitue un autre point commun (1 Ch 21,26 et 2 Ch 7,1 sans parallèle en S-R). 2 Ch 11,17 les met sur le même plan évoquant leur conduite exemplaire. 2 Ch 7,10 ajoute à 1 R 8,66 pour les nommer ensemble. 2 Ch 35,4 propre à Ch, les associe en leur attribuant l'organisation des lévites.

Salomon surpasse même son père car il a réalisé un sans-faute (alors que David a péché une fois), a accompli l'œuvre pour laquelle David a été disqualifié, est «l'homme de repos» par opposition à «l'homme de guerre»; 1 Ch 29,25 lui attribue une gloire bien plus considérable.

2. La passation de pouvoirs de Moïse à Josué sert de paradigme à la passation de pouvoirs de David à Salomon (14).

I. Ni Moïse ni David n'ont pu réaliser le grand désir de leur vie: respectivement entre en terre promise et construire le temple. L'annonce qu'ils ne pourront réaliser ce désir s'accompagne de la désignation de leur successeur: Dt 1,37-38; 3,23-28; 31,2-3 et *1 Ch 22,6-13; 28,2-8*.

II. Comme Moïse a reçu les tables de la loi écrites du doigt de Dieu, David reçoit le plan du temple «dans un écrit de la main divine» (Ex 31,18 et *1 Ch 28,19*). Ce plan du temple rappelle en outre le plan du tabernacle montré à Moïse sur la montagne du Sinaï (Ex 25,9.40 avec le même terme (*tḇnyṯ*, «plan»).

III. Comme Josué, Salomon bénéficie du repos (Jos 11,23; 21,44 et *1 Ch 22,8-9*) et ce, contrairement à David (malgré 2 S 7,1).

IV. On a repéré dans l'AT un genre formel servant à décrire l'installation d'une personne dans une fonction officielle. (15) Ce genre comporte: a) une formule d'encouragement, b) la description de la tâche à accomplir, et c) une formule assurant l'intéressé de l'aide divine. *1 Ch 22,11-13; 28,20* tout comme Dt 31,7-8; 31,23 et Jos 1,5-9 suivent cette forme:

---

(14) Nous soulignons désormais systématiquement les textes propres aux Chroniques.

(15) Voir Braun, «Solomon, the Chosen...», pp. 586-88 et Williamson, «Accession...», pp. 353-54.

a) « Fortifie-toi et prends courage » (Dt 31,7; 31,23; Jos 1,6.7.9 et *1 Ch 22,13; 28,20*).
« Ne crains pas et ne t'effraie pas » (Dt 31,8; Jos 1,9 et *1 Ch 22,13; 28,20*).
b) Dt 31,7; 31,23; Jos 1,6 et *1 Ch 22,11; 1 Ch 28,20.*
c) « Car le Seigneur est avec toi » (Dt 31,8; 31,23; Jos 1,5-9 et *1 Ch 22,11; 28,20*).
« Il ne te laissera pas et ne t'abandonnera pas » (Dt 31,8; Jos 1,5; *1 Ch 28,20*).

D'autres éléments permettent d'établir la dépendance de 1 Ch 22 et 28 par rapport à Dt 31 et Jos 1 :
aa) Une recommandation d'observer la loi (Jos 1,7-8 et *1 Ch 22,12-13; 28,7-9*).
bb) Une promesse de prospérité et de succès (Jos 1,8 et *1 Ch 22,11.13*).
cc) *ṣwh* au piel, « commander », avec Dieu pour sujet, ne se rencontre qu'en Dt 31,14.23; Jos 1,9; *1 Ch 22,12.*

v. Salomon, comme Josué, reçoit sa charge en privé d'une part (Dt 31,23 et *1 Ch 22*), et en public de l'autre « aux yeux de tout Israël » (Dt 31,7-8 et *1 Ch 28*). Une fois la charge reçue, un impératif vient commander de la remplir (Jos 1,2 ss et *1 Ch 28,8-10*).

vi. S'étant vus confier leur charge, Josué et Salomon obtiennent le soutien de tout Israël : « Et les fils d'Israël lui obéirent » (Dt 34,9 et *1 Ch 29,23* cf. Jos 1,16 ss; *1 Ch 29,24*).

vii. Deux fois le Seigneur exalte (*gdl*, piel) Josué et Salomon « aux yeux de tout Israël » (Jos 3,7; 4,14 et *1 Ch 29,25; 2 Ch 1,1*).

viii. L'octroi de sagesse à Josué et Salomon (Dt 34,9 et 2 Ch 1,7-13).

En modelant le personnage de Salomon sur David et les personnages de David et de Salomon sur Moïse et Josué, le Chroniste a voulu nous communiquer son point de vue sur les relations entre ces deux rois et sur leur œuvre. Il discerne en effet une continuité entre les deux, considère leur œuvre comme une œuvre unique et voit leurs rôles respectifs comme étant complémentaires dans la réalisation de cette œuvre unique. C'est pourquoi il fait apparaître Salomon comme un nouveau David. De plus, Williamson rappelle que Dt et Jos présentaient Josué comme celui qui a achevé l'œuvre commencée par Moïse (16). En particulier, l'exaltation de Josué, mentionnée ci-dessus au point vii, était destinée à faire comprendre au peuple que le Seigneur l'avait choisi pour succéder à Moïse (Jos 3,7; 4,14). Le parallèle établi entre la passation de pouvoirs de David à Salomon et la passation de pouvoirs de Moïse à Josué contribue donc à enseigner que Salomon a poursuivi et porté à son achèvement l'œuvre entreprise par David.

---

(16) « Accession... », pp. 355-56.

Ayant été disqualifié, David n'a pas pu réaliser son projet de bâtir le temple. Cette réalisation a dû attendre Salomon. Nous avons vu comment, plus que Samuel-Rois, les Chroniques insistent sur la disqualification de David et sur le fait qu'il n'a atteint le «repos» qu'à la fin de sa vie. Mais le Chroniste s'attache aussi à montrer que Salomon seul n'aurait pas été capable d'accomplir la tâche (*1 Ch 22,5; 29,1-2*). C'est pourquoi il consacre une large part aux préparatifs de David en vue de la construction du temple. Les rôles des deux rois sont bien complémentaires: pour le Chroniste, David a préparé et Salomon a exécuté l'ouvrage. Le travail de l'un était aussi indispensable que le travail de l'autre.

L'unité de l'œuvre de David et Salomon et la complémentarité de leur rôle sont encore exposées d'autres façons dans les Chroniques. Ainsi, pour souligner l'unité des deux règnes, le Chroniste imbrique l'un dans l'autre, le début du règne de Salomon et la fin du règne de David. Non seulement le nom du successeur est indiqué bien avant la fin du récit du règne de David, (*1 Ch 22; 28*), mais de plus Salomon reçoit l'onction en présence de son père et donc avant la mort de celui-ci (*1 Ch 29*). Suite à l'onction de Salomon, *1 Ch 29* évoque la gloire de son règne (v. 25) avant de récapituler le règne de David (26-27). Suit l'annonce de la mort de David puis de sa succession par Salomon (28), après quoi le Chroniste retourne une fois encore à David (29-30), avant de relater le règne de Salomon (2 Ch 1,1 ss). Il en est tout autrement en 1 R 2,10-12 ainsi que dans les récits de succession d'autres rois (par exemple 2 Ch 9,29-31).

La complémentarité des rôles apparaît encore lorsqu'on considère les mouvements de l'arche. David a mis l'arche en route (1 Ch 13; 15) sans pouvoir l'amener à domicile fixe (1 Ch 17,1; *22,19; 2 Ch 1,4*). Salomon fera aboutir le transport de l'arche (2 Ch 5,2-14; 6,11; *6,41*). La manifestation de la gloire du Seigneur (*2 Ch 7,1-3*) marque la fin du déplacement de l'arche en répondant à la prière de *2 Ch 6,41*.

De même David a organisé le personnel du culte (*1 Ch 23,26*) et Salomon installe ce personnel dans ses fonctions et lui fait prendre son service au temple (2 Ch 7,6; 8,12-15 en particulier v. 14).

Le lien est net lorsqu'on compare encore *1 Ch 22,1 et 2 Ch 3,1.*

3. Salomon et Hiram-Abi, nouveaux Beçalel et Oholiab:

Salomon, nouveau Beçalel:

I. Ils sont tous deux choisis par Dieu qui les désigne pour construire le tabernacle ou le temple, en les nommant explicitement: Ex 35,30; 31,1-2 et *1 Ch 22,9-10; 28,6.*

II. Ils sont tous deux issus de Juda: Ex 31,2; 35,30; 38,22.

III. Ils reçoivent de Dieu la sagesse pour construire: Ex 31,1-3; 35,31 et 2 Ch 1,10-12. Le terme *ḥkmh* (sagesse) utilisé dans ces textes est absent de 1 R 3. Rappelons que si la sagesse est donnée exclusivement dans le but de construire en Ch, elle l'était en R à d'autres fins.

IV. En dehors de l'Exode, Beçalel n'est mentionné qu'en Chroniques (*1 Ch 2,20; 2 Ch 1,5*) et c'est après avoir «*cherché*» «l'autel de bronze qu'avait fait Beçalel» que Salomon reçoit la sagesse pour construire.

Hiram-Abi nouvel Oholiab:

V. Le Chroniste appelle «Hiram-Abi» celui que le livre des Rois nomme simplement «Hiram». L'addition de «Abi» renvoie à la finale du nom «Oholiab».

VI. 1 R 7,14 fait d'Hiram le fils d'une veuve de Nephtali et d'un père Tyrien. Il est fils d'une Danite en *2 Ch 2,14* tout comme Oholiab était issu de la tribu de Dan (Ex 31,6; 35,34; 38,23).

VII. En R, Hiram arrive une fois la construction du temple achevée (1 R 6,38). Son travail se limite à la fabrication des objets d'airain destinés au temple (1 R 7,13 ss). Dans les Chroniques, Hiram-Abi est envoyé par le roi Hiram de Tyr avant le début des travaux de construction, ce qui laisse entendre qu'Hiram-Abi a participé à ces travaux dès leur commencement (2 Ch 2,10-13 ≠ 1 R 5,21). Oholiab avait participé dès le début à la fabrication du tabernacle (Ex 35,30 – 36,7).

VIII. D'après 1 R 7,14, Hiram est qualifié pour la fabrication d'objets de bronze. Le livre des Rois ne lui attribue aucune autre qualification. Le Chroniste combine la liste des dons de Beçalel à celle d'Oholiab et réattribue le tout à Hiram-Abi (Ex 31,4-5; 35,32-35; 38,23 et *2 Ch 2,13*).

4. Ce parallèle entre les bâtisseurs du temple et ceux du tabernacle s'accompagne d'un parallèle entre le temple et le tabernacle.

I. Dieu donne le plan (Ex 25,9.40 et *1 Ch 28,11.19*).

II. Le butin des campagnes militaires sert pour la construction (Ex 3,21-22; 12,35-36 et 1 Ch 18,6-11; *26,27*).

III. Le peuple se montre généreux en faveur du sanctuaire (Ex 25,1-8; 35,21-29; 36,3-7 et *1 Ch 29,1-9*).

IV. *wyyᶜś*, «et il fit», revient de nombreuses fois en 2 Ch 3,8 – 5,1 là où 1 R 6-7 use d'autres formules. On trouve *wyyᶜś* une quarantaine de fois en Ex 36,8 – 39,32. C'est bien là l'indice d'une dépendance littéraire.

V. 2 Ch 3,14, en conformité avec Ex 26,31; 36,35, mentionne le voile du sanctuaire alors que 1 R 6,31-32; 7,50 parle d'une porte (17).

VI. L'autel de bronze de 2 Ch 4,1 non mentionné en R fait penser à celui de Beçalel dont 2 Ch 1,5-6 a pris soin de rappeler l'existence.

VII. En ce qui concerne les cuves, 2 Ch 4,6 résume très brièvement 1 R 7,27-39 tout en y ajoutant une remarque sur l'usage des cuves et de la mer de bronze. Cette remarque reprend Ex 30,17-21.

---

(17) La traduction Segond mentionne le voile en 1 R 6,21. C'est une addition malheureuse à l'Hébreu.

VIII. Le feu descendant des cieux pour consumer l'holocauste et les sacrifices, la gloire du Seigneur remplissant le temple et empêchant les prêtres d'y pénétrer, le prosternement du peuple à la vue du feu et de la gloire en *2 Ch 7,1-3* rappellent les mêmes événements au tabernacle (Lv 9,23-24 et Ex 40,34-35). (C'est 2 Ch 5,13-14 qui reprend 1 R 8,10-11 et 2 Ch 7,1-3 est une addition du Chroniste.)

IX. L'impôt établi par Moïse au désert pour le tabernacle est prélevé par Joas pour le temple (2 Ch 24,6.9-10).

L'utilisation des modèles fournis par le livre de l'Exode sert à indiquer qu'il existe une continuité entre le tabernacle et le temple. Le tabernacle était provisoire. On peut peut-être dire que le Chroniste en fait en quelque sorte la «maquette» du temple. L'édifice bâti par Salomon constitue la réalisation de ce vers quoi tendait le tabernacle. Il possède un caractère plus définitif. Sa gloire surpasse celle du tabernacle (*1 Ch 29,1; 2 Ch 2,4*).

D'autres particularités des Chroniques vont dans le même sens. Le culte rendu au temple d'après *2 Ch 5,12-13* s'inspire du culte institué par David pour être célébré devant le tabernacle en *1 Ch 16,39-42*. On notera la présence d'Héman et de Yedoutoun à la tête des chantres, la mention des mêmes instruments de musique, et l'utilisation du même refrain doxologique dans ces deux textes. La continuité est aussi marquée par le thème du transport de l'arche dont la place initiale se trouvait au tabernacle. Le transport, commencé par David, n'est vraiment mené à terme que lorsque l'arche est placée à demeure dans le temple par Salomon (2 Ch 5,2-10). La transition du tabernacle au temple s'amorce déjà sous le règne de David: en *1 Ch 21,16b – 22,1*, David décide de délaisser le tabernacle pour sacrifier sur l'autel érigé sur l'emplacement du futur sanctuaire. On voit à nouveau ici David ébaucher l'œuvre achevée ensuite par Salomon. Le récit d'1 Ch 21 souligne que le roi agit sur la base de l'intervention divine: la transition est donc voulue du Seigneur. L'idée que le tabernacle appelait le temple et trouve sa finalité dans le temple peut encore se discerner en 2 Ch 5,5 (= 1 R 8,4) où il est suggéré que le tabernacle a été une dernière fois transporté pour être rangé dans le temple.

Ces procédés mis en œuvre par le Chroniste contribuent à légitimer aux yeux de ses contemporains le temple davido-salomonique et par conséquent le temple de son époque. C'est au temple de Jérusalem que les Judéens rentrés de l'exil doivent célébrer le culte du Seigneur, et pas ailleurs, puisque celui-ci remplace et surpasse le tabernacle de Moïse.

Ces réflexions sur la transition du tabernacle au temple nous amènent à considérer le point de vue du Chroniste sur l'alliance sinaïtique. Dans son récit, il évoque rarement l'exode (1 Ch 17,21; 2 Ch 6,5) ou la personne de Moïse (1 Ch 15,15 et 2 Ch 24,6.9 que nous avons vu plus haut). 1 Ch 16,8-22 utilise le Ps 105 (vv. 1-15) en laissant de côté le rappel de l'exode (Ps 105,16-45). 2 Ch 3,2 supprime aussi la référence de sa source à l'exode (1 R 6,1) et surtout, 2 Ch 6 omet les trois allusions de 1 R 8 (20-21, 51 et 53) à l'exode. Le Chroniste substitue à la dernière une citation com-

binée du Psaume 132 et d'Es 55,3, comportant une référence aux « Grâces de David » (2 Ch 6,41-42), c'est-à-dire à l'alliance avec David. Le début du chapitre et les vv. 15 ss ont déjà rappelé cette alliance (cf. Ps 132,11.12.17). Le contexte favorise donc la compréhension de l'expression « Grâces de David » comme un génitif objectif (18).

En 1 Ch 17,21, l'alliance sinaïtique constitue encore la base des relations entre le Seigneur et son peuple. Mais elle n'était pour le Chroniste qu'une étape sur le chemin de l'établissement d'un ordre dépassant l'ordre établi par l'alliance mosaïque, la théocratie davidique, le royaume de Dieu. L'alliance avec David surpasse l'alliance du Sinaï. Une fois l'alliance davidique en vigueur, l'autre alliance n'a plus lieu d'être mentionnée car elle a trouvé son aboutissement. C'est maintenant l'alliance avec David qui constitue la base des rapports du Seigneur avec son peuple. Aussi ne convient-il pas pour le Chroniste d'évoquer le souvenir de l'exode au moment où l'on inaugure le temple. La construction du temple est un acte fondamental dans l'établissement de la théocratie davidique. 1 Ch 17,12 liait en effet intimement à la réalisation de cet ouvrage l'établissement de la royauté davidique pour l'éternité. L'achèvement de la construction scelle l'alliance avec David et marque l'entrée dans une ère nouvelle pour laquelle on peut attendre du Seigneur les Grâces promises à David. Le remplacement du tabernacle par le temple ainsi que l'attribution de nouvelles fonctions aux lévites appartiennent à la même transition. L'œuvre de Moïse se trouve dépassée par celle de David et Salomon, les réalisations mosaïques par les réalisations davido-salomoniques. Toutefois, si l'ordre nouveau dépasse celui de l'alliance sinaïtique, c'est en l'englobant et non en l'abolissant, car le peuple reste lié à la loi de Moïse.

Historique ou littéraire?

L'analyse que nous venons de présenter laisse apparaître que le Chroniste a délibérément transformé le récit de Samuel-Rois pour communiquer à ses contemporains son message propre et qu'il a mis au service de sa théologie un effort évident de composition littéraire. On peut bien sûr penser qu'il a puisé des matériaux complémentaires à d'autres sources que les livres de Samuel-Rois. Il nomme d'ailleurs ses sources en 1 Ch 29,29; 2 Ch 9,29. On peut aussi supposer qu'il a bénéficié de révélations directes de Dieu. Il n'y a là aucune impossibilité a priori.

Quiconque possède un peu d'ingéniosité parviendra toujours à harmoniser les Chroniques avec Samuel-Rois. On peut ainsi résoudre les problèmes chronologiques en remarquant que l'ordre suivi par Samuel-Rois paraît

---

(18) Contre Caquot qui traduit « les œuvres pies de David », et avec Williamson, « Eschatology... », pp. 144-45 et « The sure Mercies of David: Subjective or Objective Genitive », *JSS* 23 (1978), 31-49, traitant le texte d'Es 55,3.

souvent plus thématique: 2 S 6 rassemble tout ce qui concerne le transport de l'arche à Jérusalem. 1 R 2 rassemble quatre récits où l'on voit Salomon se débarrasser des gêneurs; c'est bien là l'indice d'une tendance de l'historiographe deutéronomique à regrouper sa matière par thèmes. 1 R 7 qui fait entrer Hiram en scène traite de la fabrication des objets de bronze après la section rapportant la construction du sanctuaire; il est possible que ces deux tâches se soient exécutées en même temps. Le Chroniste a donc pu pour sa part restituer l'ordre chronologique des événements dans le cas du transport de l'arche ou de l'arrivée d'Hiram-Abi. La double origine d'Oholiab ne constitue pas non plus une impossibilité: sa mère pourrait être originaire géographiquement de Dan tout en descendant de la tribu de Nephtali. Etc.

Mais face à une telle accumulation de différences au service de buts théologiques particuliers, face aux nombreuses modifications apportées par le Chroniste à S-R, et visant à conformer à des modèles du passé sa présentation de personnages ou d'événements, on peut se demander si, dans ces écrits, tout est «historique» jusque dans les moindres détails, ou si le lien avec l'histoire ne s'est pas parfois relâché pour laisser la place au littéraire. Certes le Chroniste n'a pas inventé les récits qu'il raconte; il rapporte de l'histoire. Mais ne l'a-t-il pas habillée à sa manière?

L'inerrance n'est pas ici en cause. La question porte uniquement sur le genre littéraire des Chroniques. Si ces livres appartiennent à un genre historique pur, la foi en l'inerrance biblique exige que le contenu de ces textes soit, dans son intégralité et jusque dans les moindres détails, exactement conforme à la réalité historique. Mais si le Chroniste n'avait pas l'intention de conformer son texte de manière absolue à la réalité historique, ou si les Chroniques appartiennent à un genre littéraire permettant à des procédés d'écriture de prendre le pas sur l'exactitude historique et obéissant à des conventions propres, différentes des conventions qui régissent le genre historique pur, la foi en l'inerrance n'a plus les mêmes exigences. Les caractéristiques de l'erreur dépendent pour un texte donné, des buts que se fixe l'auteur et du genre littéraire adopté. On n'applique pas les mêmes critères de véracité à une parabole, à un récit qui se donne pour historique pur, ou à d'autres formes littéraires comme peut-être le genre mélangé des Chroniques.

Certains objecteront peut-être que nous maintenons artificiellement la doctrine de l'inerrance biblique. Nous ne le croyons pas. Cette doctrine exclut simplement que les auteurs bibliques se soient trompés ou aient trompé leurs lecteurs. Si tel était le cas, l'Ecriture perdrait son statut de Parole divine pour se réduire au mieux à un témoignage humain rendu à la révélation de Dieu. Elle perdrait en fiabilité et en autorité et les fondements de notre foi en seraient sapés. Nous rejetons que tel soit le cas sur la base du témoignage que l'Ecriture se rend à elle-même.

S'il existait un genre comme celui que nous avons évoqué, différent du genre historique pur et que le Chroniste aurait utilisé, si les habitudes de l'époque permettaient de prendre des libertés par rapport à l'histoire dans

un souci littéraire comme l'a peut-être fait le Chroniste, ses lecteurs originels n'ont pas pu être induits en erreur. Nous avons de plus pris soin de faire remarquer plusieurs fois que notre auteur s'adresse à des gens qui connaissent Samuel-Rois et qu'il les renvoie à ces livres. Il ne pouvait donc pas les tromper. Se serait-il permis certaines libertés justement parce qu'il savait que ses lecteurs ne seraient pas dupes?

Cette discussion doit-elle conduire à une mise en question de l'historicité de tout événement rapporté par l'Ecriture? A cet égard, il est de bon ton aujourd'hui de dresser l'une contre l'autre la « mentalité occidentale » et la « mentalité sémitique ». Sont-elles aussi éloignées l'une de l'autre qu'on le prétend parfois (et n'est-ce pas sous l'influence de la mentalité de l'Occident des dernières décennies qu'on les oppose tant)? Après tout, les auteurs bibliques professaient avec force l'historicité des événements qui fondent la foi du peuple de Dieu (1 Co 15,12-19). Ils savaient faire la différence entre l'histoire et les fables (2 Tm 4,4). On ne doit donc pas, sur cette question d'historicité, tirer des conclusions qui vaudraient pour toute narration biblique sans distinction. Pour chaque texte, il appartient à l'exégèse de trancher, en gardant le souci de préserver sa cohérence à l'enseignement scripturaire dans son ensemble.

En ce qui concerne les Chroniques, il est évidemment bien difficile de savoir quelles étaient les conventions littéraires en Juda à l'époque de leur rédaction (19). Si d'autre part on accepte de ranger les Chroniques dans un genre littéraire autre que le genre historique pur, tout en reconnaissant que ces livres traitent une tranche d'histoire, une autre interrogation surgira: où s'arrête l'histoire, où commence le littéraire pur? (Le problème se pose d'autant plus que le littéraire n'exclut évidemment pas l'historicité en un même lieu.) Là encore il sera difficile de trancher, car le texte n'a pas pour but de répondre et ne répond pas à ces questions.

Nous ne pouvons mesurer avec précision la distance culturelle qui nous sépare du Chroniste, et par conséquent savoir ce qui était permis à cet écrivain sacré et dans quelles limites. Le contenu lui-même des Chroniques ne nous paraît fournir aucune preuve suffisante que cette œuvre n'appartient effectivement pas au genre historique pur. Harmoniser demeure possible. Seule une impression générale (tout à l'air si bien calculé!) nous a conduit à poser les questions ci-dessus. (N'oublions pas non plus que toutes nos harmonisations conservent un caractère conjectural.) Les lecteurs du présent article y réagiront diversement suivant leur arrière-plan, leur sensibilité, et les influences qui s'exercent sur leur pensée. Nous souhaitons qu'ils sachent rester à l'intérieur des limites que nous fixe l'Ecriture, et que ces questions ne nous détournent pas de l'essentiel, à savoir le message que le Chroniste a voulu communiquer (20).

---

(19) Le cas des Chroniques n'est cependant pas isolé. Le livre de Jonas met en œuvre des procédés littéraires du même type, comme l'utilisation de modèles, et les mêmes questions se posent à son propos.

(20) Pour alimenter sa réflexion, le lecteur pourra encore se reporter aux remarques de G.

BIBLIOGRAPHIE

ACKROYD P.R., « The Chronicler as Exegete », *JSOT* 2 (1977), 2-32.

ACKROYD P.R., « The Theology of the Chronicler », *Lexington Theological Quarterly* 8 (1973), 101-16.

BARNES W.E., « The David of the Book of Samuel and the David of the Book of Chronicles », « *The Expositor* », 7th series, 37 (1909), 49-59.

BRAUN RODDY L., « Chronicles, Ezra, and Nehemiah : Theology and Literary History », *VT Suppl.* 30 (1979), 52-64.

BRAUN RODDY L., « The Message of Chronicles : Rally Round the Temple », *CTM* 42 (1971), 502-14.

BRAUN RODDY L., « Solomonic Apologetic in Chronicles », *JBL* 92 (1973), 503-16.

BRAUN RODDY L., « Solomon, the Chosen Temple Builder », *JBL* 95 (1976), 581-90.

BRUNET A.M., « La Théologie du Chroniste : Théocratie et messianisme », *Sacra Pagina* 1 (1959), 384-97.

BRUNET A.M., « Le Chroniste et ses sources », *RB* 60 (1953), 481-508 ; 61 (1954), 349-86.

CAQUOT A., « Peut-on parler de messianisme dans l'œuvre du Chroniste ? », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3e série, 16 (1966), 110-120.

DILLARD R.B., « The Chronicler's Solomon », *WTJ* XLIII, 2 (1981), 289-300.

FREEDMAN D.N., « The Chronicler's Purpose », *CBQ* 23 (1961), 436-42.

GOLDINGAY Jn., « The Chronicler as Theologian », *Bib. Th. Bull.*, 5 (1975), 99-126.

JAPHET S., « The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra/Nehemiah Investigated Anew », *VT* 18 (1968), 330-71.

MOSIS R., *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes.* Freiburger theologisches Studien, 92, 1973.

NEWSOME J.D., « Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes », *JBL* 94 (1975), 201-17.

NOORDTZIJ A., « Les intentions du Chroniste », *RB* 49 (1940), 161-8.

NORTH R., « Theology of the Chronicler », *JBL* 82 (1963), 369-81.

RUDOLPH W., « Problems of the Books of Chronicles », *VT* 4 (1954), 401-9.

THRONTVEIT M.A., « Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah », *VT* 32 (1982), 201-16.

WELCH A.C., *The Work of the Chronicler: Its Purpose and Date*, 1939.

WILLIAMSON H.G.M., *1 and 2 Chronicles (The New Century Bible Commentary)*, 1982.

WILLIAMSON H.G.M., « Eschatology in Chronicles », *Tyndale Bulletin* 28 (1977), 115-154.

WILLIAMSON H.G.M., *Israel in the Books of Chronicles*, 1977.

WILLIAMSON H.G.M., « The Accession of Solomon in the Books of Chronicles », *VT* 26 (1976), 351-61.

Pella et L. Schweitzer « En guise de conclusion », *Hokhma* 25, pp. 35-40, et au « Post-scriptum théologique » de R. Gundry dans son *Matthew, a Commentary on his Literary and Theological Art*, Eerdmans, 1982, pp. 623-40.

Le Saint-Esprit, interprète des Ecritures et du croyant

Essai en théologie du Saint-Esprit
1re partie

par Michel Kocher
Pasteur

Introduction : Calvin, une référence historique maîtresse

Lorsqu'un protestant aborde la question du rôle du Saint-Esprit dans la lecture de la Bible, il fait souvent, sans même en avoir conscience, référence à un homme qui a modelé la pensée protestante à ce sujet : Jean Calvin. A l'exception de l'orthodoxie luthérienne et du courant zwinglien, Calvin est au point de départ de la position de toutes les familles protestantes. La vision calvinienne est à bien des égards originale et théologiquement très forte, par conséquent elle est fondatrice – du vivant même du réformateur, ses vues étaient reprises par ses détracteurs les plus déclarés ! –. Ce n'est pas un hasard si aujourd'hui des courants différents du christianisme protestant se réclament de lui. Dans les siècles passés, bien des croyants et des penseurs ont aussi revendiqué cette illustre paternité. Pour tous ceux qui appartiennent aux courants humaniste, piétiste et cartésien, cette filialité n'était pas vraiment justifiable tant leur pensée avait déformé la théologie de Calvin. Pour essayer d'éviter le piège dans lequel ils sont tombés, il faut constamment relire le réformateur, non pour devenir nécessairement calviniste, mais pour comprendre quels ont été les motifs véritables qui ont guidé la pensée de Jean Calvin et quels regards critiques l'on peut aujourd'hui jeter sur cette pensée exceptionnelle.

C'est la doctrine du témoignage intérieur du Saint-Esprit qui systématise chez Calvin la théologie de l'Esprit. Cette doctrine est la clef donnant accès à la doctrine de la connaissance de Dieu. De plus, comme l'Esprit agit toujours de la même manière, cette doctrine permet de comprendre non seulement son action comme moyen de connaissance mais aussi comme moyen de grâce (régénération, justification, sanctification, prédestination

et « fins dernières ») ; c'est dire que son importance est capitale. Calvin la développe dans le premier livre de l'Institution traitant du Dieu souverain et créateur, et de sa connaissance. Pour en bien comprendre la portée, il faut brièvement considérer les prémisses de la connaissance de Dieu, à savoir le contenu des chapitres I à V.

Calvin commence par affirmer que la connaissance de Dieu est toujours conjointe à la connaissance de soi (1) dans l'ordre de la création. C'est une caractéristique de sa théologie : l'objectivité de la connaissance de Dieu est toujours liée à son caractère personnel et relationnel (2). L'ordre de la création étant bouleversé par la corruption des hommes (I, IV), connaissance de Dieu et de soi sont placées en position de rupture – l'objectivité de la connaissance n'est plus relationnelle (3), elle n'est dès lors plus objective ! – L'une et l'autre deviennent incapables d'arriver à leur juste fin. Il faut un guide, ce sera l'Ecriture. En présentant ce guide, Calvin a à l'esprit la nécessité de garder liés les caractères objectifs et relationnels de la connaissance de Dieu et de soi. C'est pourquoi, ayant affirmé la valeur « objective » des textes dans le chapitre VI (registres authentiques), il complète au chapitre VII en indiquant le type de communication qu'ils servent, et par conséquent la nature de leur autorité : elle relève de l'Esprit Saint qui, par la médiation des textes, nous met en relation avec Dieu.

En reprenant la perspective de la connaissance de Dieu et de soi, et leur convergence par le moyen de l'Ecriture, on peut donner les précisions suivantes : pour que la connaissance de Dieu soit une connaissance dont Dieu est l'auteur (le sujet), mais qui soit en même temps accessible à l'homme comme sujet recréé (connaissance de soi reconstruite ou restaurée), il faut poser à la fois une connaissance qu'a Dieu de lui-même mais aussi une connaissance destinée à l'homme comme sujet. Ce fondement ne peut être que la *personne du Christ*, Parole incarnée (4) de Dieu. C'est pourquoi, dans l'ordre de la connaissance de Dieu, il faut distinguer *l'autorité maté-*

---

(1) Jean Calvin, *Institution de la Religion chrestienne,* Ed. J.-D. Benoît, Paris 1957, I,I,1 : « Toute la somme presque de nostre sagesse,... est située en deux parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse ». Très justement, Calvin remarque qu'il est difficile de « discerner laquelle va devant l'autre et produit l'autre ».

(2) Dieu qui se donne à connaître comme objet de connaissance, le fait en plaçant l'homme comme sujet (serf/libre-arbitre). Cette connaissance prend dès lors un caractère relationnel (l'homme et Dieu sont sujets) où se (re)construit l'entendement de l'homme (connaissance de Dieu possible) et son auto-compréhension (connaissance de soi), cf. T.F. Torrance, Knowledge of God according to John Calvin, in *Regards contemporains sur Jean Calvin*, Actes du Colloque Calvin, Strasbourg 1964, Paris 1965.

(3) C'est la connaissance naturelle de Dieu : Car « quel profit y aura-t-il de confesser avec les Epicuriens qu'il y a quelque Dieu, lequel deschargé du soin de gouverner le monde, prenne plaisir en ascète ? Même de quoi servira-t-il de cognoistre un Dieu avec lequel nous n'ayons que faire ? » (I,II,2).

(4) C'est l'apport épistémologique de l'homoousion : « la parole est en fait Dieu lui-même nous parlant personnellement car il réside personnellement dans sa Parole, même quand il nous la communique », T.F. Torrance, *op. cit.*, p. 151.

rielle qu'est le Christ de son indispensable support qu'est *l'autorité formelle* de l'Ecriture (5).

Avec une intuition théologique géniale, Calvin articule cette distinction, non à partir d'un motif christologique (vrai Dieu/vrai homme) – **ce serait favoriser, en le figeant, l'objectif** (6) **aux dépens du relationnel ! – mais à partir du Saint-Esprit qui crée précisément un relationnel fondé sur l'objectif** (7). Ainsi l'autorité de l'Ecriture (et de la prédication), ou mieux encore son pouvoir (8) de conduire à la connaissance de Dieu ne réside pas dans sa valeur propre (de registre authentique) mais dans la façon dont Dieu la rend vraie pour nous : « *Or si nous voulons bien pourvoir aux consciences, à ce qu'elles ne soyent point tracassées sans cesse de doutes et de légèretez, qu'elles ne chancellent point et n'hésitent point à tous scrupules, il est requis que la persuasion que nous avons dite soit prise plus haut que de raisons humaines ou jugements ou conjectures, assavoir du tesmoignage secret du sainct Esprit* » (I,VII,4).

La référence à l'intervention du Saint-Esprit n'empêche pas Calvin d'estimer que l'autorité formelle de l'Ecriture repose sur de bonnes raisons, mais en elles seules elles ne suscitent que des opinions et non la connaissance salutaire de Dieu (9). A ceux qui négligent la distinction entre ces deux niveaux d'autorité pour ne retenir que l'autorité formelle (les gens profanes), Calvin fait la remarque suivante : « *Ils veulent et demandent qu'on leur prouve par raison que Moyse et les prophètes ont este inspirez de Dieu à parler. A quoy ie respon que le tesmoignage du sainct Esprit est plus excellent que toute raison, car combien que Dieu seul soit tesmoing suffisant de soy en sa parolle, toutesfois ceste parolle n'obteindra point foy aux cœurs des hommes si elle n'y est scellée par le tesmoignage intérieur*

---

(5) Cette distinction, que Calvin ne mentionne pas explicitement, peut expliquer pourquoi il affirme, contre les catholiques, que l'Eglise est fondée sur la doctrine ou la prédication des Apôtres – autorité matérielle – tout en sachant qu'historiquement, c'est l'Eglise qui a « arrêté » le choix du Canon (I,VII,2) – autorité formelle.

(6) Cela peut conduire à différents types d'humanisation ou de domestication de l'Esprit, que ce soit par la raison, l'Eglise, l'expérience ou la conscience.

(7) La classification barthienne entre l'œuvre subjective de l'Esprit, et objective du Christ, n'est pas la seule interprétation possible de Calvin. A notre sens, nous le verrons dans la seconde partie de cette recherche, elle favorise l'objectif au dépend du relationnel en distinguant un peu arbitrairement l'Esprit – le relationnel – et le Christ – l'objectif.

(8) Calvin n'emploie pas le mot de « pouvoir » (mais de « persuasion »), car il est pour lui synonyme de domination. « Pouvoir » nous semble néanmoins adéquat pour distinguer – ce que ne fait pas explicitement Calvin – l'autorité (formelle et matérielle) qui repose sur le Christ et l'Ecriture comme Parole (I,VI), et le pouvoir qu'a cette Parole d'être authentique connaissance de Dieu, par la vertu du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Cette distinction qu'il faut formuler à partir de Calvin est un des enjeux de cette recherche.

(9) Ces raisons sont les « témoignages humains » comme l'harmonie entre les livres bibliques, l'éloquence de l'Ecriture qui n'a rien à envier à celle des philosophes, la diffusion de l'Ecriture... A leur propos, Calvin conclut : « ils ne seront point vains, quand il suyvront, ce tesmoignage principal et souverain, comme aides et moyens second pour subvenir à nostre inbécilité » (I,VIII,12).

de l'Esprit» (I,VII,4). Cette distinction n'oppose pas foi et raison quant à l'autorité de l'Ecriture, mais elle conduit à chercher et à croire à leur correspondance dans et par la foi à l'Esprit Saint qui nous l'atteste. C'est ce que fait Calvin quand, *après* avoir confessé sa foi dans le témoignage intérieur de l'Esprit, il affirme la correspondance de l'œuvre du Saint-Esprit dans l'inspiratin de Moïse et des Prophètes, et dans l'inspiration des lecteurs de leurs écrits : *«Parquoy il est nécessaire que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes, entre en noz cœurs, et les touche au vif pour les persuader que les prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur estoit commandé d'enhaut»* (I,VII,4).

On comprend dès lors aisément pourquoi il est capital de s'attarder un peu sur la façon dont Calvin a exprimé l'œuvre de l'Esprit. Nous le ferons en essayant de comprendre les deux termes clés de sa pneumatologie : témoignage et intérieur.

Le témoignage intérieur du Saint-Esprit :

A) Le témoignage comme double renvoi

Notons tout d'abord que Calvin envisage «le témoignage de l'Esprit» plus que «l'Esprit témoin» (10). Il emploie la notion de témoin pour évoquer une action plutôt qu'une position. Cet accent est révélateur de l'intention théologique qui sous-tend le choix du concept de témoignage : par lui Calvin veut porter l'attention de ses lecteurs sur la finalité de l'opération de l'Esprit et non sur l'Esprit lui-même. Voyons comment Calvin met en œuvre cette intention en analysant ce que recouvre la notion de témoignage.

En français, le verbe témoigner s'emploie à deux modes auxquels correspondent deux actions (11) :

1. **Le mode transitif** (passage direct du sujet à l'objet) : déposer en qualité de témoin – le témoignage au ***sens propre*** comme attestation de la réalité d'un fait (la déposition du témoin – le sujet – comme témoignage objectif pour l'observateur).

2. **Le mode intransitif** (action limitée au sujet, ne passant par aucun objet) : voir des marques de... – le témoignage ***au sens figuré*** comme donnée d'une fonction intuitive de connaissance (témoignage de la conscience et des sens ; voir pour soi-même, dans l'attitude de quelqu'un, un témoi-

---

(10) Il n'ignore pas la présentation biblique de l'Esprit «témoin» mais ne précise pas son sens (témoin de quoi?). Il se contente d'affirmer son but (témoin pour quoi), (III,I,1 ; IV,XIV,22). C'est le qualificatif «intérieur» qui est censé compléter, en situant l'origine et le lieu du témoignage.

(11) P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, art. témoignage-témoin, p. 717.

gnage alors que cette personne ne joue pas ce rôle et ne se considère pas comme un témoin).

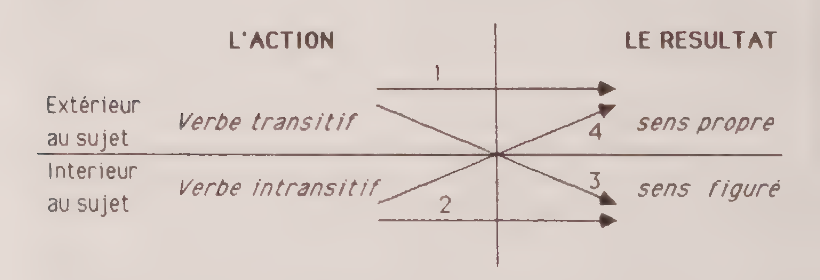
Il y a en outre un troisième cas répertorié (12):

3. **Le mode transitif** impliquant un témoignage au ***sens figuré***: c'est l'intention de donner des marques extérieures de dispositions intérieures – le témoignage extérieur d'amitié, l'affirmation de la foi comme attestation de celle-ci (témoigner de sa foi comme un témoignage objectif alors que pour l'observateur, ce n'est un témoignage objectif de foi (la foi comme objet extérieur) que si lui-même croit – intérieur à lui).

Chez Calvin, nous découvrons un quatrième sens:

4. **Le mode intransitif** impliquant un ***sens propre***: c'est le cas lorsque le réformateur comprend le témoignage de l'Esprit au sens propre (il atteste, certifie, confirme, scelle) sans pour autant que le mode transitif soit impliqué (ce n'est pas un lien direct entre l'Esprit-sujet et l'homme-objet, mais une médiation – de l'Esprit par l'Ecriture – entre le Christ-sujet et l'homme-objet). Ainsi, il s'agit d'une action intransitive (action limitée au sujet: c'est Dieu qui témoigne) sans que soit impliqué le sens figuré (Dieu ne donne pas cette connaissance intuitivement, mais par la médiation des Ecritures et des signes-sacrements). Parce que Dieu (intérieurement à lui, par l'Esprit) voit en quelqu'un un témoin de son Fils, cette personne (extérieure à lui) devient (par l'Esprit) un témoin objectif du Fils.

Voici un schéma heuristique, pour aider à distinguer les divers sens de «témoigner»:



Seuls les sens 3 et 4 apparaissent chez Calvin; le 4e sens correspond à l'objectivité de la connaissance de Dieu (Dieu-sujet, homme-objet), c'est le sens qui apparaît le plus souvent. Le 3e exprime le caractère relationnel et personnel de la connaissance de Dieu (homme-sujet, Dieu-objet). Il existe chaque fois que le réformateur associe le témoignage du Saint-Esprit à la conscience ou aux sens (ceux-ci étant le sujet d'une action): *«Jean... oppose*

(12) *id.*

à la rage méchante des ennemis le témoignage du Saint-Esprit sur lequel les consciences des siens étant appuyées, ne peuvent jamais être ébranlées» (13) ou encore *«Et ce n'est point en vain que le témoignage de l'Esprit est réitéré* (après l'eau et le sang), *lequel nous sentons estre engravé en nos cœurs au lieu de seau»* (III,I,4) (14). La relative discrétion de cet emploi du mot témoignage au sens figuré s'explique par la méfiance de Calvin envers la conscience (15) et les sens (16) – au même titre d'ailleurs que la raison – leurs liens avec l'Esprit pouvant être mal compris et conduire à l'illuminisme. Mais sa réaction est mal à propos; en voulant éviter à juste titre une connaissance intuitive (continuité entre le Saint-Esprit et l'esprit de l'homme: témoignage au sens 2), Calvin a tendance à mettre au second plan le témoignage de la conscience et des sens (sens 3). Ce faisant, il affaiblit la composante relationnelle de la connaissance de Dieu alors même qu'elle est constitutive (17) de sa théologie et qu'elle sourd très souvent dans ses affirmations (18).

Assurément l'emploi du mot témoignage, imposé par l'Ecriture, est extrêmement judicieux pour expliquer l'articulation par l'Esprit, de l'autorité formelle et matérielle. En n'utilisant pas le mot témoignage au sens 1, Calvin évite une objectivation figeante et intransmissible de l'autorité formelle – qui resterait uniquement extérieure à l'individu – ; de même en n'utilisant pas le sens 2, il évite un subjectivisme voltigeant et incontrôlable de l'autorité matérielle – qui resterait uniquement intérieure à l'individu. L'emploi des sens 3 et 4 évite ces écueils parce qu'**il marque toujours, dans le cadre d'un rapport sujet-objet, un renvoi: le passage d'une extériorité à une intériorité** (sens 3) et **réciproquement** (sens 4). Dès lors se révèle la force de la position du réformateur: l'action de l'Esprit est le constant renvoi entre l'autorité formelle et l'autorité matérielle (19). Ainsi l'autorité de l'Esprit ne se situe pas au même niveau que l'autorité formelle ou matérielle car elle ne s'interpose pas entre elles (20). Elle n'est pas non plus

---

(13) Jean Calvin, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, chap. XV, v. 26.

(14) Toutes les allusions au caractère persuasif (soumission) du témoignage de l'Esprit, à l'assurance qu'il transmet (certitude) relèvent aussi de ce registre (I,VIII,12; III,II,41; XX,1), mais en général, elles viennent après les affirmations concernant le sens propre du mot «témoignage».

(15) «Ed. 1541: les grâces de Jésus-Christ sont imprimées (1539: imprimi et insculpi) par le Saint-Esprit en noz consciences»: cité par Jacques Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit*, Paris 1893, p. 103.

(16) «La vraie persuation que les fidèles ont de la parole de Dieu, de leur salut et de toute la religion ne procède point du sens de la chair, ni de raisons humaines ni philosophale, mais du seau du Sainct-Esprit», Commentaire d'Eph. 1,13, cité par J.D. Benoit, *op. cit.*, p. 99.

(17) Ce que Gilbert Vincent montre à propos de l'herméneutique calvinienne, en insistant sur ses liens avec l'éthique, *Exigence éthique et interprétation*, Genève 1984, p. 27.

(18) Voir notes 14, 15.

(19) Ce renvoi ne se joue pas seulement dans les rapports entre Ecriture-Esprit mais aussi dans les rapports Christ-Esprit, Esprit-Eglise, Esprit-croyant.

(20) Il n'est pas correct d'invoquer l'autorité de l'Esprit au même titre que l'autorité des Ecritures ou du Christ.

théorique ou abstraite car sans elle il n'est pas possible d'écouter Dieu nous parler en Jésus-Christ par les Ecritures. Une autre conséquence de cette position est la constatation que *l'Esprit se donne à connaître a posteriori*, dans le discernement de ce à quoi il renvoie (21); parler avec Calvin de témoignage plutôt que de témoin, c'est reconnaître que l'on ne connaît l'Esprit-témoin que dans le témoignage qu'il rend au Christ (double renvoi): il ne se révèle que lorsqu'il révèle le Christ. Cependant il ne faut pas négliger ensuite de préciser à quelles règles obéit ce double renvoi ou, pour l'exprimer autrement, quel témoin se cache derrière ce témoignage. C'est là que Calvin nous semble présenter une faiblesse car il ne précise pas quelle position fait de l'Esprit un témoin particulier; c'est comme si, le Christ donnant l'Esprit, le Christ-témoin équivalait à l'Esprit-témoin (22). Or l'Ecriture nous invite à distinguer deux témoins différenciés (le Fils et l'Esprit). Le second terme de la pneumatologie de Calvin doit précisément nous permettre de comprendre comment il a considéré la question de la position du Christ et de l'Esprit.

B. L'Esprit: intérieur à l'homme parce qu'intérieur à Dieu

La compréhension du sens du qualitatif «intérieur» est délicate, car elle doit être fidèle au mouvement même de la théologie du réformateur; souvent ses détracteurs ont été victimes d'une mécompréhension du terme «intérieur». Leur erreur s'explique par la difficulté qu'éprouve tout lecteur de Calvin à suivre une pensée théologiquement très en avance sur son temps, mais s'exprimant dans des termes bibliques traditionnels et, qui plus est, dans des polémiques mal engagées! Commençons par considérer l'impact polémique voulu par le réformateur dans le choix du mot «intérieur»: il veut se démarquer de la position catholique et du rationalisme en distinguant les moyens de connaissance *extérieurs et humains* (les témoignages de l'Eglise et de la raison) d'un moyen de connaissance *intérieur, souverain et divin* (le témoignage du Saint-Esprit). Polémiquement, «intérieur» indique un *lieu*: le destinataire du témoignage (l'homme élu: *en Dieu*). Malheureusement la polémique avec le catholicisme est mal engagée car les catholiques comprennent ce terme comme qualifiant la *nature* du témoignage qui serait une intériorité subjective, sans référence objective, extérieure à l'homme. Si l'on est fidèle au sens du mot «témoignage» (passage extériorité-intériorité), l'interprétation catholique est un contresens. Néanmoins, il faut reconnaître que le choix de Calvin prête à confusion car *le principe de cette intériorité de l'opération de l'Esprit n'est pas pneumatologique* (anabaptisme) *mais christologique*: c'est le Christ qui

(21) A la différence du Fils qui se donne à connaître a priori, dans sa proximité et son altérité.

(22) Calvin «pose en principe... l'action combinée et réciproque de l'Esprit et de l'Ecriture sur l'âme de chaque chrétien qui doit se soumettre à une royauté spirituelle; mais – une confusion analogue existant à propos du Logos chez quelques Pères, cette royauté est exercée tantôt par le Saint-Esprit, tantôt par le Christ», Jq. Pannier, *op. cit.*, p. 77.

est la parole incarnée de Dieu – parole se communiquant elle-même – et non l'Esprit, celui-ci étant le transmetteur. Le témoignage est dit intérieur à l'homme parce qu'en Jésus-Christ il est intérieur à Dieu: c'est Dieu seul qui donne l'illumination et la grâce, non comme des réalités extérieures, sur lesquelles l'homme aurait prise, mais comme un don qu'il reçoit de l'intérieur (23). Théologiquement «intérieur» a une fonction christocentrique. C'est à partir d'elle qu'il est possible de comprendre le sens polémique du mot chez Calvin: la connaissance qu'a l'homme de Dieu doit procéder d'une connaissance intérieure à Dieu, transmise par l'Esprit. Le témoignage de l'Esprit procède donc d'une connaissance qui est intérieure à Dieu lui-même et à nous, et ce par le Fils (24) et non par l'Esprit.

Tout en reconnaissant la force christologique de la position de Calvin, *on peut légitimement se demander quelle est en fait la fonction de transmission de l'Esprit, puisque le Fils est une parole auto-communiquante*, de par son intériorité à la nature humaine et divine! A sa manière Zwingli évite cette difficulté en distinguant deux modes de transmissions. En effet, pour le réformateur zürichois, la connaissance transmise par l'Esprit *(Verbum dei internum)* se différencie de celle transmise par la prédication de l'Evangile du Christ *(Verbum dei externum)* (25). Chez Calvin le principe de connaissance et de transmission est strictement christologique, le *Verbum dei externum et internum* c'est le Christ (l'Esprit étant le transmetteur, «l'instrument» de la transmission). **Calvin n'a donc pas besoin de préciser la position de l'Esprit par rapport à celle du Christ: seule la position du Christ** – intérieure et extérieure – **compte. On comprend ainsi pourquoi le mot intérieur prête à confusion: employé dans un contexte où il doit spécifier l'action de l'Esprit, il ne lui est pas spécifique!**

---

(23) Il s'agit d'une conséquence pneumatologique de l'élection: de façon plus ou moins rigoureuse selon les éditions de l'Institution, Calvin lie le témoignage de l'Esprit à l'élection: «Dieu besogne doublement en nous, au-dedans par son Esprit (élection?) au-dehors par sa parolle», OP. 1,360; III, 368; cité par Jq. Pannier, *op. cit.*, p. 106.

(24) «Par le mot «internum», Calvin ne se réfère pas principalement à ce qui est interne à Dieu lui-même... mais parce qu'il s'agit de l'auto-témoignage de Dieu inhérent à sa propre vérité, c'est un témoignage qu'il fait résonner à l'intérieur de nous aussi lorsque nous écoutons sa Parole». T.F. Torrance, *op. cit.*, p. 157.

(25) «Zwingli fait la distinction entre «Verbum Dei externum» – la parole extérieure prêchée qui pointe vers le Christ – et «Verbum Dei internum» – le Saint-Esprit travaillant efficacement dans les cœurs. Les deux peuvent ainsi opérer de façon synchronisée mais séparée; i. e. le Saint-Esprit se charge directement du cœur séparément de l'utilisation de la Parole comme son instrument. Il opère sur le cœur et la pensée pour persuader les hommes de croire profondément ce qui leur a été présenté dans la parole prêchée», Gwyn Walters, *The doctrine of the Holy Spirit in John Calvin*, Thèse non publiée, Edinburgh 1949, p. 230. «Dieu touche d'abord nos cœurs, nos esprits par l'action de son propre Esprit. Seule cette action intérieure du Saint-Esprit peut éveiller la foi en l'homme, et non pas la Parole extérieure ou prêchée, encore moins les dogmes ou décrets ecclésiaux. Il s'agit là d'un principe épistémologique fondamental que Zwingli tient directement de son héritage érasmien et qui le rendra allergique à la tendance chez Luther à mettre l'accent sur l'action objective de Dieu dans la prédication de l'Eglise ou les sacrements», J.-P. Gabus, *H. Zwingli: Théologien de la Réforme (1484-1531)*, in ETR 1985/4, p. 534. Nous verrons dans la seconde partie de cette recherche que la distinction zwinglienne est difficilement tenable, que ce soit du point de vue christologique, ou du point de vue pneumatologique.

C. L'héritage: projet, mécompréhensions et lacunes

L'apparition avec Calvin d'une théologie et d'une pratique accordant une "objectivité" nouvelle à la troisième Personne de la Trinité ne pouvait manquer de susciter, dans des termes neufs, la question du discernement de l'opération du Saint-Esprit. La résolution de cette difficulté s'est rapidement avérée impossible, non seulement avec la théologie catholique (ce qui peut encore être compris historiquement), mais avec l'ensemble de l'aile gauche de la Réforme, ce qui paraît étonnant puisqu'elle tend aussi à accorder une "objectivité" nouvelle au Saint-Esprit. Si l'on observe l'impossibilité devant laquelle se sont trouvés les protestants pour dialoguer entre eux avec des catégories pneumatologiques et des références christologiques communes, on est conduit à essayer de mettre à jour de part et d'autre les mécompréhensions et les lacunes dans le champ nouvellement dessiné de l'opération de l'Esprit Saint.

Le mystère pneumatologique de la transmission de la connaissance. Arrêtons-nous sur l'attitude de Calvin face aux «spirituels», telle qu'elle se donne à connaître dans l'Institution et dans son traité «Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituels» (OC. VII), car elle est symptomatique. Au chapitre IX du premier livre de l'Institution, Calvin critique ceux qui délaissent l'Ecriture pour une «doctrine de l'Esprit». Cette expression donne à penser que le réformateur n'a aucun théologien devant lui, capable de l'interpeller non pas sur une doctrine de l'Esprit (génitif possessif ou subjectif) mais sur l'Esprit de la doctrine: ses opposants n'ont pas de catégories pneumatologiques acceptables. Il ne peut donc être qu'extrêmement méfiant, d'autant plus que les spirituels ont de douteux comportements. Ceux-ci ne fondant pas théologiquement leur constant recours à l'Esprit, Calvin ne les comprend pas et estime, c'est logique, qu'ils confondent la Parole et l'Esprit: «*Ilz disent que la parolle de Dieu est esprit. Il est vray que nostre Seigneur Iésus a une fois usé de ceste locution, que les parolles qu'il disoit estoyent esprit et vie (Iehan, 6,63): mais on sait sans difficulté aucune, qu'il entendoit qu'elles estoyent spirituelles et vivifiantes. Car il estoit question de manger son corps. Ce que les Capernaites imaginoyent estre faict d'une façon charnelle. Il leur expose donc qu'il n'est pas ainsi. Quant à ce point il n'y a nulle controversie, que toute la doctrine de Dieu ne soit spirituelle: comme aussi nous enseignons. Or ces phantastiques n'ont autre chose en la langue, et* ***ne sait-on à quelle intention*** *(26), sinon que ilz voudroyent forger une parolle nouvelle, qui fust comme un phantosme. Ilz appellent Iésus Christ esperit, Sainct Paul luy a bien attribué une fois ce nom (2 Cor 3,17): mais non pas simplement. Car il l'appelle l'esprit: c'est à dire l'ame de la loy, pource que sans luy elle est comme morte, ainsi que nous avons dit. Mais ces bes-*

---

(26) Nous soulignons.

*tes **confondent tout sans raison** (27), ne mettans nulle différence entre le filz de Dieu et son esprit (28)».*

A partir de cette évaluation, Calvin voit une menace pour l'objectivité de la connaissance de Dieu: il argumente donc sur les liens entre l'Esprit et la Parole lue et prêchée. Sa réaction est logique, mais elle est sans effet sur les spirituels, car son évaluation de leur erreur est fausse. *Ce n'est pas l'objectivité de la connaissance que les «croyants de l'Esprit» tendent à déformer*, pas plus d'ailleurs que son caractère relationnel, *mais la façon dont l'Esprit transmet cette connaissance: la nature de sa transmission, dont les spirituels ne gardent que la dimension immédiate (oubliant la dimension médiate).* Les spirituels dénaturent l'œuvre de l'Esprit en identifiant leurs expériences ou leurs convictions avec le Saint-Esprit (elles sont de l'Esprit au sens du génitif possessif); cette attitude se perçoit dans les critiques de Calvin: «*Ilz tiennent qu'il n'y a qu'un seul esprit de Dieu qui soit et qui vive en toutes créatures. Par ce moyen, ilz anéantissent l'essence tant des ames humaines que des natures Angéliques*» (29). En fait Calvin ne peut pas résoudre, avec les instruments théologiques qui sont les siens, la problématique soulevée maladroitement par les «spirituels». C'est la question du mystère pneumatologique de la **nature de la transmission de la connaissance** du Fils. Or Calvin estime que les affirmations des «spirituels» concernent **la nature même de la connaissance**: le mystère christologique de sa double nature (objective et relationnelle). Pourtant, tout en n'ayant pas des catégories vraiment pertinentes en pneumatologie pour faire face à une nouvelle "objectivité" de la troisième Personne, Calvin usait d'un terme montrant qu'il n'était pas insensible à la question du comment de la transmission par l'Esprit. C'est le qualificatif de secret qu'il appose parfois à l'opération de l'Esprit. Dans sa controverse avec Osiander par exemple, il affirme très clairement que l'Esprit ne conduit pas à une déification de l'homme mais à une union *spirituelle* du croyant au Christ, dont la *foi* est le signe. En développant le mystère pneumatologique de la communication par l'Esprit (créant l'union spirituelle), Calvin eut été beaucoup plus pertinent pour ses opposants «spirituels». Car c'est là que se situe le verrou contre l'illuminisme et le supranaturalisme latent de l'aile gauche de la Réforme et non dans la référence au Christ principe d'une connaissance intérieure à Dieu, comme le pensent bien des héritiers de Calvin, Barth y compris.

Cette profonde mécompréhension n'est pas uniquement théologique mais aussi (en conséquence ?), épistémologique. Quand les croyants sont conduits à la foi par une guérison, par une vision intérieure, par une vie communautaire ou cultuelle particulière – toutes réalités qui ne sont jamais indépendantes de la prédication de la Parole – quel rôle peuvent-ils attri-

---

(27) *id.*

(28) Contre la secte phantastique et furieuse des Libertains qui se nomment spirituels, OC. VII, chap. X, pp. 176s.

(29) *id.*, chap. XI, pp. 178 s.

buer au cheminement qui les a conduits à croire? Pour une stricte position calviniste, ces expériences ne peuvent être fondatrices dans l'ordre de la connaissance où elles ne sont que des trompe-l'œil et ceux qui s'y réfèrent des illuministes, des enthousiastes ou des supranaturalistes. Il en est ainsi parce que Calvin a été victime d'une épistémologie réductrice où sa conviction de le primauté de l'écoute sur la vision (30) lui a masqué la complexité des facteurs intervenant dans toute communication humaine, chrétienne et biblique y compris. Une épistémologie théologique doit considérer tous les facteurs intervenant. C'est précisément chose tout à fait possible avec une épistémologie pneumatocentrique comme celle inaugurée (mais non exploitée) par Calvin. La condition est de considérer non seulement l'Ecriture mais aussi les vecteurs et dimensions pratiques par lesquelles l'Esprit nous atteste l'autorité de l'Ecriture. C'est la référence obligée à la transmission des textes (l'Eglise comme vecteur : hommes et moyens, les registres affectifs et subjectifs de la communication orale – aujourd'hui souvent médiatisée électroniquement) et la référence aux transmetteurs contemporains (l'Eglise comme tradition : écrite ou orale, consciente ou inconsciente, l'influence de la position sociale, historique, culturelle de celui qui transmet l'Evangile ; influences aujourd'hui mieux mises à jour par les sciences bibliques qu'auparavant).

En articulant la connaissance de Dieu à partir de l'Esprit et non à partir de l'Eglise, de la conscience ou de la raison, le réformateur de Genève obéissait à un souci théocentrique. La lacune pneumatologique que nous croyons discerner a trait aux fondements trinitaires de la place de l'Esprit : comment Calvin a-t-il pu, avec génie, articuler les rapports entre autorité formelle et matérielle avec une référence pneumatologique alors que chez lui c'est le Christ qui est le principe auto-communiquant de la connaissance de Dieu ? *Les fondements théologiques de la place de l'Esprit ne sont pas suffisamment intelligibles.* Preuves en sont les nombreux héritiers ou détracteurs de Calvin qui, ne reprenant que son souci théocentrique, ont cru que l'Esprit se substituait aux références susnommées (l'Eglise, la conscience...) – en les sanctifiant ou en les excluant selon les goûts ! – pour conduire à une plus authentique relation avec Dieu ; d'où la filiation réclamée par les courants piétistes, humanistes et cartésiens, et les accusations d'illuminisme et de fidéisme des opposants catholiques. Pour ces courants, l'effort de Calvin consistait à remettre à jour, et la dimension relationnelle de la connaissance de Dieu par l'intervention de l'Esprit, et la dimension objective par celle du Christ dont les Ecritures témoignent (distinction zwinglienne). Or Calvin n'entendait nullement distinguer ainsi le Fils de l'Esprit et moins

---

(30) « La connaissance de Dieu est reçue principalement par l'écrit plutôt que par la vue – ce qui était un des aspects les plus caractéristiques de l'enseignement de Luther (le contraste entre le regnum audibile et le regnum visibile), T.F. Torrance, *op. cit.*, p. 150. Pour se convaincre de l'importance de la vue bien des textes bibliques nous aiguillent, en voici un caractéristique : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du verbe de vie... », 1 Jn 1,1.

encore distinguer la dimension relationnelle – par une conception anthropocentrique comme chez les spirituels – d'une dimension objective qui serait l'Ecriture. Au contraire, comme nous l'avons montré avec l'autorité formelle et matérielle, Calvin voulait lier les deux dimensions christologiques de la connaissance par la référence au Saint-Esprit. Dans ce projet réside le génie théologique du réformateur, projet que nous aimerions reprendre.

Calvin n'a pas toujours été compris de tous ses interlocuteurs, pas plus qu'il ne les a vraiment compris. Héritier de la pneumatologie occidentale filioquiste (31), il ne pouvait ni ne voulait présenter le fonction de transmission de l'Esprit indépendamment du Fils. Mais la question devait se poser tôt ou tard. Calvin ayant pratiquement remplacé l'Eglise (référence christologique) par le Saint-Esprit, il aurait fallu clairement repenser cette référence en termes pneumatologiques. *Il fallait montrer en quoi le Saint-Esprit est, non seulement le transmetteur de la connaissance dont le Fils est le médiateur* (niveau théologique, rétrospectif) *mais aussi* (au niveau pratique, prospectif) *en quoi le Saint-Esprit est l'herméneute, l'acteur de la communication de l'Evangile* (au travers de l'Eglise), *celui qui depuis la Pentecôte actualise, inspire la prédication des témoins.* Pour ce, **Calvin aurait dû pouvoir fonder la mission de l'Esprit, non seulement en dépendance de celle du Fils, mais en distinction, en appui : l'Esprit n'agit pas seulement par le Fils médiateur** (qui est l'objet de la connaissance), **mais pour le Fils** (immédiateté du Père qui envoie l'Esprit) **qui reçoit l'Esprit et le donne, normant ainsi la fonction – propre – de transmission de l'Esprit. A sa manière, implicitement, la dogmatique contemporaine a souligné cette dimension de l'œuvre de l'Esprit en s'intéressant à la foi de Jésus ; elle a ainsi mis en évidence de nouveaux horizons à la référence christologique.** Depuis longtemps d'ailleurs les « croyants de l'Esprit » ont mesuré – avec les faiblesses que l'on sait – certaines des richesses et des possibilités de ces horizons. Mais paradoxalement, s'ils ont peut-être été ceux qui ont le mieux compris le projet de Calvin, celui de lier les dimensions relationnelles et objectives par la référence à l'Esprit, ils sont ceux qui ont déformé sa nature. C'est comme si le garde-fou filioquiste n'avait pas fonctionné ; on doit légitimement se demander si précisément, laisser tomber ce garde-fou n'eût pas été la meilleure manière d'éviter les pièges dont il prétend protéger.

Ces quelques pages suffisent à indiquer l'immense richesse de la pensée théologique de Calvin sur l'Esprit. Elle doit servir à aiguiser notre réflexion ; il ne s'agit pas de la reprendre telle quelle puisque ses faiblesses sont nombreuses. Il ne s'agit pas non plus de la mettre au placard, car ses intuitions sont bibliques et ses motifs proprement réformateurs et théocentriques. Il s'agit d'opérer un double renvoi (!) : à l'Ecriture pour reprendre la ques-

---

(31) Le « Filioque » est un ajout de la tradition latine au symbole de Constantinople : « l'Esprit Saint, le Seigneur qui vivifie ; qui procède du Père *et du Fils* ».

tion des rapports entre le Christ et l'Esprit, à la vie des Eglises – à leur témoignage et à leur division – pour essayer d'analyser dans quelle mesure la pneumatologie réformée peut être repensée de telle sorte qu'elle soit à même d'engager aujourd'hui un dialogue fructueux avec les « Eglises de l'Esprit », avec les autres religions, avec les scientifiques, les humanistes et les supranaturalistes. La théologie de Calvin est une étape capitale dans l'histoire de la pneumatologie ; plusieurs siècles en avance sur son temps, le réformateur passe, par la référence à l'Esprit comme présence personnelle et créative de Dieu, du monde médiéval au monde moderne (32) ; il est donc possible d'en tirer un parti considérable pour la théologie et la vie des Eglises aujourd'hui.

Les fondements : le Saint-Esprit interprète

L'objet de notre recherche est l'opération du Saint-Esprit dans la connaissance de Dieu – et de soi – (la révélation). Il nécessite d'abord de reprendre les fondements de la pneumatologie ; il s'agit de préciser la fonction de l'Esprit Saint dans l'économie divine. Il faudrait ensuite, mais les données se recoupent, présenter rigoureusement les rapports entre le Saint-Esprit et les composantes pratiques de la connaissance de Dieu que sont l'Ecriture, la tradition – ou l'Eglise –, le croyant. Traditionnellement, dans la ligne de l'orthodoxie calvinienne, on a distingué l'œuvre du Saint-Esprit dans les auteurs bibliques – inspiration – de celle dans les lecteurs de la Bible – illumination – ; la première étant qualifiée de révélation mais pas la seconde. Cette distinction a été refusée par Barth, qui combinait les deux opérations dans sa conception événementielle de la révélation (œuvre subjective de l'Esprit). Ces deux courants ont fondé leurs arguments essentiellement à partir de motifs christologiques. Il nous semble nécessaire, tout en gardant les qualités respectives de ces deux approches et leurs motifs christologiques, de les reprendre pour considérer la fonction de l'Esprit dans sa « subsistance » propre : non plus seulement l'Esprit inspirant et/ou illuminant (distinction inspirée par un souci plus christologique que pneumatologique), ou l'Esprit œuvrant dans le sujet (affaiblissement de la dimension proprement objective de son œuvre) mais *l'Esprit interprète ou herméneute.* **Le mot interprète est à prendre dans son sens théologique traditionnel** – celui qui conduit l'interprétation d'un texte – **mais aussi dans son sens philosophique contemporain** – celui qui critique l'interprétations des actions et des connaissances humaines –**, sens qu'il faut élargir à l'identification des transformations objectives opérée par cette critique.**

En résumant nous dirions : ce programme est celui de comprendre comment, depuis la Pentecôte jusqu'à nos jours, l'Esprit conduit le rayonne-

(32) T.F. Torrance, *op. cit.*, p. 159.

ment de l'Evangile, par la vie et la prédication de la grande nuée des témoins du Christ. C'est-à-dire comment le Saint-Esprit, dans son action de christonormativité par auto-attestion (mise en place de règles – canons, normes de la connaissance du Christ – dont l'Esprit est le générateur et par conséquent l'opérateur, *par auto-attestation*), effectue-t-il, dans et par l'Eglise, la libération que procure la connaissance – objective et relationnelle – de Jésus de Nazareth comme Messie? *La réponse à cette question passe par un effort à deux temps: rétrospectif* (là où s'est normé l'Esprit) *puis prospectif* (là où l'Esprit norme). L'effort rétrospectif est celui de la recherche des fondements de la connaissance de la Personne de l'Esprit; c'est la référence christologique fondamentale: l'Esprit m'est donné par le Christ, par conséquent il m'est connu comme l'Esprit du Christ – génitif subjectif, antérieur à ma foi – et non comme l'Esprit en soi. **C'est ce que nous appelons les a priori de la pneumatologie: les données chronologiquement antérieures à l'expérience de l'Esprit des croyants, c'est-à-dire antérieures à la Pentecôte, à l'Eglise.** C'est l'objet de cette première partie comme de la partie suivante. Dans ces deux articles nous nous attacherons à cette recherche rétrospective.

L'effort prospectif est la mise en œuvre des a priori dans le discernement de l'œuvre passée, présente et future de l'Esprit. L'objet de ce discernement n'est plus l'Esprit révélé par le Fils – son œuvre dans et pour le Fils, (rétrospectivement) – **mais l'Esprit révélant les dons du Christ à son peuple – son œuvre dans et pour les témoins** (ou les fils par adoption), **c'est-à-dire son œuvre après la Pentecôte; c'est ce que nous appelons les a posteriori de la pneumatologie.** Nous ne pouvons discerner l'opération de l'Esprit dans l'Eglise qu'en vivant en son sein; l'œuvre de l'Esprit ne peut être discernée que dans le don de l'Esprit. C'est dans la mesure où l'Esprit fait des croyants des témoins fidèles en les conduisant à marcher dans le mouvement de son auto-attestation – c'est-à-dire à se référer fidèlement aux normes qu'il fait fonctionner (renvoi entre l'autorité formelle et matérielle) – qu'il y a un discernement possible de l'œuvre de l'Esprit.

A. Thèses rétrospectives théologiques

1. L'a priori épistémologique: Sola Gratia

En préambule nous devons justifier le bien-fondé d'une pneumatologie "objective". La recherche que nous entreprenons est-elle nécessaire, plus encore est-elle légitime? D'où tirons-nous son existence et sa possibilité? La justification va consister à reconnaître que la recherche des a priori de la pneumatologie – comme celle des a posteriori – n'est pas neutre, au sens où la subjectivité du sujet est impliquée à un stade ou un autre dans le processus. La recherche est induite et conduite par un contexte qui est celui de la vie de l'Esprit ou de l'expérience de l'Esprit – à définir! –,

expérience qui fonde, légitime et conduit cette recherche, comme toute recherche théologique, celle des auteurs bibliques y compris ! Il faut donc déterminer le statut du *sujet* de la recherche.

Ensuite il devient possible de poser la question qui fait l'objet de ce premier a priori, à savoir comment connaître l'œuvre de l'Esprit ? Comment avoir accès à l'objet de connaissance. La question sera celle du comment plutôt que du quoi, car nous ne savons pas a priori ce que nous cherchons (33), nous ne connaissons pas l'Esprit en soi ! La réponse ne pourra donc partir des «effets» de l'Esprit, elle devra se fixer sur les causes (au sens commun et non philosophique du mot) de son action, ce par quoi il opère. **Dans le régime chrétien dont nous nous réclamons, les causes de l'action de l'Esprit sont christologiques ; ainsi, le premier acte d'une pneumatologie chrétienne sera celui de rechercher à connaître Jésus de Nazareth, pour découvrir comment connaître l'œuvre du Saint-Esprit.** C'est l'a priori épistémologique. Son corollaire, que nous évoquerons sans en développer les conséquences, sera la nécessité d'une recherche des manifestations subjectives de l'Esprit : les a posteriori. Ce corollaire s'impose parce que la connaissance de Jésus-Christ passe par une mise en jeu du sujet : *je ne connais le Christ que quand je suis connu de lui* (34).

Légitimation de la recherche : sa précédence apostolique (Gal 1-2). Dans les Ecritures où notre recherche prend sa racine, nous nous référons à l'apôtre Paul. Parmi les écrivains néotestamentaires, il est celui qui s'est le plus explicitement penché sur le même problème que nous. Nous nous appuyons sur l'épître aux Galates (35) car dans ce texte, la démarche de Paul est rétrospective par excellence (36), dans la mesure où il se pose la question suivante : quel est l'Evangile de Jésus par lequel vous avez reçu l'Esprit ? (37). C'est-à-dire pour quoi avez-vous reçu l'Esprit ? Comment procède Paul ? En trois temps (38) : par une apologie narrative (chap. 1-2)

---

(33) Par exemple **nous ne pouvons choisir a priori d'étudier l'opération du Saint-Esprit dans son œuvre «d'illumination»** (lecture de la Bible) **plutôt que «d'inspiration»** (rédaction de la Bible). A ce stade de la recherche, cette distinction est arbitraire !

(34) «Avec le Christ, je suis un crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi», Gal 2,20.

(35) Nous ne nous référons pas aux chapitres pneumatologiques fameux de la 1re épître aux Corinthiens, ce serait brûler les étapes de la recherche en nous attelant à une démarche de type prospectif (expérience des croyants) et non rétrospectif (Evangile du Christ).

(36) Le caractère christologique de l'épître a de tout temps été souligné par les exégètes. Récemment les motivations pneumatologiques ont été mises à jour avec beaucoup de perspicacité par les travaux de H.D. Betz. *Galatians, A commentary on Paul's Letter to the Church in Galatia*, Philadelphia 1978 (abrégé dorénavant par GalBz) ou In defense of the Spirit : Paul's Letter to the Galatians as a Document of Early Christian Apologetics, in *Aspect of Religious Propaganda in Judaism & Christianity*, Ed. E. Schüssler Fiorenza, London 1976 et la thèse de D.J. Lull, *The Spirit in Galatia, Paul's interpretation of pneuma as divine Power*, SBL Dissertation Series 49, Chico 1980.

(37) «Est-ce en raison de la pratique de la loi que vous avez reçu l'Esprit, ou parce que vous avez écouté le message de la foi ?», Gal 3,2-87.

(38) H.B. Betz analyse la structure de l'épître à partir de la rhétorique et de l'épistologra-

– établissement du sujet – suivie d'une démonstration scripturaire (chap. 3-4) – démarche rétrospective – conduisant à une exhortation pneumatocentrique (chap. 5-6) – démarche prospective – . L'apologie qui légitime Paul comme sujet n'est pas fondée sur une meilleure information – a priori – quant à la vie et au message de Jésus de Nazareth, mais sur une autobiographie, une histoire dont il essaye de montrer avec persuasion (39) que le Christ est le protagoniste. *L'apôtre ne se légitime pas a priori mais a posteriori : c'est son expérience du Christ – de l'Esprit* (40) *– , qui le positionne comme sujet* (41) *et le conduit à légitimer son autorité du Christ* (42). Le style narratif que Paul emploie dans son apologie a une double fonction : *identification* avec les Galates (en se racontant il ne se situe pas au-dessus de ses interlocuteurs, mais dans une réalité spiri-

---

phie greco-romaine. Il distingue 7 parties : 1,1-5 prescript ; 1,6-10 prooeminium ; 1,11 – 2,14 narratio ; 2,15-21 propositio ; 3,1-4, 31 probatio ou argumentatio ; 5,1-6, 10 exhortatio ; 6,11-18 postscript. (*GalBz*, pp. 16-23). Plus simplement Pierre Bonnard distingue 3 parties : la preuve autobiographique 1,11 - 2,21 ; la preuve scripturaire 3,1 - 4,31 ; l'évangile appliqué aux Galates 5,1-6, 10, in *L'épître de Saint Paul aux Galates*, CNT, Neuchâtel 1972, p. 15 (dorénavant abrégé par GalBd).

(39) Selon Betz, la rhétorique joue pour beaucoup dans cette épître. Elle s'explique par le genre littéraire de l'apologie et par son objet : comment défendre l'Esprit ? Faut-il en déduire avec lui que Paul cherche plus à persuader qu'il ne cherche la vérité ? *(In Defense of the Spirit*, p. 100). Nous ne le pensons pas. D'abord parce que Paul, tout en gardant des structures de rhétorique, renverse certaines de ses règles (p. ex. le proomium a pour fonction de plaire quand il annonce le sujet. Paul fait exactement le contraire en 1,10, cf. O. Reboule, *La Rhétorique*, Que sais-je ? 1984, p. 24), ensuite parce qu'il ne va pas de soi que Paul soit capable de faire passer le but de son épître (convaincre de son évangile) avant la vérité de son propos (son autobiographie),... ou alors il ment en conscience ! Il faut plutôt considérer que le but de son apologie est de convaincre à partir de propos qui ne sont pas agréables, précisément parce que l'objet de son discours ne peut être dissocié (la grâce par la foi) de ses références, toutes personnelles et gênantes qu'elles puissent être (son altercation avec Céphas). « Si j'en étais encore à plaire aux hommes, je ne serais plus serviteur de Christ » 1,10b.

(40) « Ce n'est pas par un homme qu'il m'a été transmis ni enseigné, mais par une révélation de Jésus-Christ », 1,12 (apocalupseos Iesou Christou) : sur la question du génitif (objectif ou subjectif), les exégètes n'arrivent pas à se mettre d'accord, les arguments étant très sérieux de part et d'autre. N'est-ce pas parce que les deux aspects sont indissociables dans le cas d'une révélation spirituelle ? D'une part Jésus-Christ est bien l'auteur (gén. subjectif) de la révélation de Paul (*GalBd*, p. 28) mais **pas comme une auto-révélation de Jésus-Christ – qui serait autonormative** (Betz (*GalBz*, p. 63) note avec raison que c'est Dieu qui « fait » la révélation 1,16a) ; d'autre part le contenu de la révélation est bien une apparation du Christ en Paul (gén. objectif) (*GalBz*, p. 63) mais sa conséquence n'est pas pour Paul **d'ajouter** quelque chose aux traditions sur Jésus, ou de se substituer à elles (*GalBd*, p. 29) (cf. son souci du lien avec les apôtres), **elle est plutôt de lui donner d'actualiser**, par son message, l'Evangile pour les païens (Bonnard note que le mot révélation chez Paul « fait toujours allusion soit aux révélations dernières qui marqueront la fin de cette économie, soit à des instructions que l'Esprit accorde à l'Eglise pour la proclamation de l'Evangile », *GalBd*, p. 28).

(41) L'expérience de l'Esprit de Paul est indissociable de son message (cf. note 38), c'est en les dissociant qu'on décèle l'ambiguïté de la démonstration de Paul qui « raconte son accession personnelle à l'apostolat pour établir ensuite le bien-fondé de sa prédication » (*GalBd*, p. 27).

(42) Cela n'affaiblit pas sa prétention à l'apostolocité mais l'explicite : elle est fondée **théologiquement** en Jésus-Christ et en Dieu le Père (1,1), c'est la conviction christologique de Paul qu'il affirme d'abord dans le prescript. Elle est aussi fondée **historiquement** dans le message qui lui a été révélé (1,11 s), c'est la conviction pneumatologique qu'il développe ensuite dans la narration.

tuelle à laquelle ils ont accès et à laquelle l'apôtre fait référence et appel) (43), et *interpellation* – en donnant une direction particulière à sa narration, il contraint les Galates à se confronter à leur propre histoire et leur donne la possibilité de changer leurs orientations.

Dans l'épître aux Galates, Paul fonde donc le statut de sujet d'une recherche théologique, en l'inaugurant dans sa personne: c'est son apostolat. En ce sens l'autorité de son épître est double: *fondatrice* en ce qu'elle précise les conditions dans lesquelles toute théologie chrétienne – la pneumatologie y compris – peut se développer; et *normative* car le texte est l'unique référence objective, propre à inspirer, conduire un tel effort théologique. A ce stade de la recherche, la différence entre l'apôtre et le théologien contemporain n'est pas formulable en termes d'inspiration – Paul qualitativement plus inspiré que ses successeurs (qui seraient seulement illuminés) – puisque même Paul doit démontrer scripturairement (44) le bien-fondé de sa révélation. La différence se précise plus en termes de précédence: Paul comme premier sujet d'un tel effort, ses écrits comme vis-à-vis pour l'identification et l'interpellation des théologiens contemporains.

Thèse: la grâce comme principe épistémologique de l'Esprit (Gal 3-4). Comment connaître l'œuvre de l'Esprit? Paul se pose la question avec les Galates dans le contexte qui est celui de l'expérience de l'Esprit (Gal 3,2-5) (45): vous avez reçu l'Esprit, c'est évident, mais pourquoi – pour quoi (46) – l'avez-vous reçu? La réponse de l'apôtre, dans sa dimension rétrospective, se fait en deux temps: le chapitre 3 (Foi-loi) et le chapitre 4 (Grâce-loi). Notons tout d'abord que Paul ne va pas argumenter à partir d'expériences de l'Esprit – de révélations ou d'inspirations – mais à partir de l'Ancien Testament et de quelques renseignements sommaires sur Jésus (4,5-6). Sa démonstration n'introduit aucune donnée nouvelle

---

(43) C'est implicite dans l'apologie et explicite dans l'introduction à la démonstration scripturaire 3,2-5. Comme nous allons le voir, Paul encourage les Galates à continuer à fonder leur existence à l'écoute de l'Esprit – et non de la loi –, précisément parce que cette vie dans l'Esprit leur est donnée – comme à lui l'apôtre!

(44) « Aux yeux de Paul, comme aux yeux de ses adversaires, l'autorité juridico-ecclésiastique de l'apôtre ne garantit pas absolument la fidélité de sa prédication qui reste l'objet d'une discussion exégétique (2e partie) et d'une discussion théologique (3e partie) », *GalBd*, p. 27.

(45) « Etes-vous stupides à ce point? Vous qui d'abord avez commencé par l'Esprit, est-ce la chair maintenant qui vous mène à la perfection? **Avoir fait tant d'expériences en vain!** Celui qui vous dispense l'Esprit et opère parmi vous des miracles, le fait-il donc en raison de la loi ou parce que vous avez écouté le message de la foi? » Gal 3,3-5 (nous soulignons). Le caractère enthousiaste des communautés galates est manifeste, il ne correspond pas uniquement à la période initiale de la vie de ces communautés (l'enthousiasme de la conversion Betz); il correspond aussi à la situation au moment où Paul écrit, moment crucial où les Galates tendent, par le légalisme, de gérer leurs transgressions éthiques. Tout l'effort de Paul consiste à leur montrer que « ce sont leurs expériences de l'Esprit qui leurs prouvent que sans l'intervention de l'Esprit divin, ils ne seraient ni libres, ni capables de vivre selon la volonté de Dieu » (D.J. LULL, *op. cit.*, pp. 9 s).

(46) Les deux sont liés pour Paul, à cause de son Evangile: c'est la grâce (le pourquoi) qui identifie le don de l'Esprit (le pour quoi).

à laquelle ses lecteurs n'auraient pas déjà eu accès. Comme pour l'apologie, la forme narrative du texte est importante : Paul partage avec ses lecteurs sa compréhension de l'œuvre historique du Christ (chap. 3) et sa traduction dans une histoire où les Galates sont partie prenante (chap. 4) (47). Ce partage narratif a pour fonction de faire *participer* les lecteurs aux mouvements de l'histoire dont le Christ est le protagoniste, et ce par un processus *d'identification* (48) à la personne de Jésus-Christ. Ce processus se fait en deux temps.

Premièrement, au chapitre 3, Paul établit que la justification est donnée en Jésus-Christ. En payant pour nous libérer de la malédiction de la Loi (v. 12), *il est le sujet de la bénédiction qui repose sur nous,* c'est-à-dire l'Esprit que nous recevons par la foi (v. 14). La foi n'est pas une nouvelle loi, elle n'est pas une pré-condition pour recevoir le salut ; le Christ est le seul sujet de notre salut : la foi est donc une réponse. Mais quel est le statut de cette réponse, puisque c'est à moi de la donner et qu'elle correspond au don du Saint-Esprit (v. 14) ? Y a-t-il quelque part (dans cette nouvelle alliance) le passage du Christ-sujet à l'homme-sujet ? Paul estime qu'il n'y a pas succession des sujets (Dieu puis l'homme) mais cœxistence des deux sujets : le Christ-sujet qui vit en l'homme-sujet. « *Car tous vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus-Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ* », Gal 3,26 s. Le baptême, c'est le signe de la reconnaissance de la conjonction des deux sujets. Comme nous allons le préciser à partir de l'épître aux Galates, il faut penser une telle cœxistence à deux niveaux : épistémologique (l'a priori Sola Gratia : le Christ-sujet) (Gal 3) et eschatologique ou historique (les a posteriori : le discernement du don de l'Esprit : l'homme-sujet) (Gal 4). Cette distinction pourrait, d'ailleurs, réduire certaines incompréhensions quant aux affirmations pentecôtistes sur le « baptême du Saint-Esprit ».

Secondement, au chapitre 4, Paul opère une reprise ou une traduction de sa démonstration théologique du chapitre 3 en termes « d'expérience » ou plutôt d'eschatologie réalisée(49). C'est là qu'apparaît le donné pneu-

---

(47) Ici, aussi les a priori (le Christ) et les a posteriori (l'Eglise) sont liés.

(48) Pour Richard B. Hays (*The faith of Jesus-Christ*, SBL Disserlation series 56, Chico 1983) qui a analysé minutieusement la structure narrative de Gal 3,1 – 4,11, la clef de la fonction d'identification est l'expression : « la foi de Jésus-Christ » (3,22 ; Rm 3,22-26). (Cf. aussi la note g. p. 554 dans la TOB, NT Paris 1975). C'est la foi de Jésus-Christ qui est la clef de la compréhension (en vérité) de sa mission ; c'est sur elle que se fonde implicitement ou explicitement toute narration qui tente de dire l'Evangile. Sa thèse est importante pour notre recherche car **elle tend à confirmer *en christologie*** (cf. évaluation de la pneumatologie de Calvin p. 35), **l'importance fondatrice qu'il faut accorder à l'œuvre de l'Esprit conduisant le Fils : c'est dans la personne et l'œuvre du Fils que l'Esprit norme son action futur pour les croyants** (ce que nous expliciterons dans la deuxième partie de notre recherche). Nous devons beaucoup à R.H. Hays pour ce paragraphe (cf. p. 252).

(49) C'est le temps de l'Esprit que Paul identifie avec « l'accomplissement du temps » (plèroma tou chronou 4,4), voir aussi la note suivante.

matologique capital (50) : *« et parce que(oti) vous êtes fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie: Abba, Père! Tu n'es donc plus esclave mais fils; et comme fils, tu es aussi héritier par (la grâce de) Dieu »* (vv. 6,7) (51). De ces versets nous retenons deux idées: la causalité épistémologique de la grâce et l'expérience de l'Esprit comme la grâce en nous. *« Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé son Esprit »*: le *oti* est causal et réfère à 3,26 (le Christ-sujet): ce n'est pas une causalité chronologique qui placerait la filialité (l'adoption) avant le don de l'Esprit, ouvrant ainsi la porte à des distinctions non bibliques quant au Fils et à l'Esprit (52). C'est une causalité épistémologique trinitaire (53): **parce que l'Esprit est, se révèle comme l'Esprit du Fils** (54), **envoyé par le Père, l'expérience de l'Esprit est** (sans distinctions arbitraires et extérieures au texte) **l'entrée dans la filialité nouvelle** (55). Autrement dit, parce que pour le Père, l'homme sauvé l'est en Jésus-Christ (par le don de l'Esprit que fait le Père), pour l'homme, son entrée dans la vie de l'Esprit est le salut parce que l'Esprit reçu est l'Esprit de Jésus-Christ. C'est précisément un des enjeux de l'épître aux Galates: les Galates vivent dans la liberté de l'Esprit mais doutent que ce soit suffisant pour être sauvés (56): cela montre qu'ils sont en train de « dénaturer » la grâce, en ne réalisant pas la valeur de la liberté de l'Esprit qui leur est donnée, liberté qui est précisément un fruit de la grâce... qu'ils cherchent!

---

(50) Ce donné pneumatologique capital appert dans l'affirmation christologique centrale, que l'Esprit est l'Esprit du Fils. Mais il s'inscrit dans une structure pneumatologique progressive, englobant les deux chapitres (3 & 4), que Lull (*op. cit.*, pp. 153 ss) a mis en évidence, notamment dans ce qu'il appelle les bases christologiques de l'historicité de l'Esprit. Il distingue aussi (3,6-25) l'Esprit comme Promesse; (4,4-6) l'Esprit et le Fils de Dieu; (4,21-31) l'Esprit avant le Christ? A cela nous ajouterons (4,7-20) l'Esprit dans l'Eglise.

(51) Traduction de *GalBd*, p. 83.

(52) Betz fait justement remarquer que **ce sont les catégories objectif/subjectif; réalité/reconnaissance; légal/spirituel qui introduisent des problèmes dans le texte.** Il continue: « ... en termes de phénoménologie de la religion, l'expérience de l'Esprit devrait être considérée comme une preuve » objective; ce qui coinciderait avec l'argumentation de Paul, dans la mesure où le concept de filialité est une question de compréhension de soi « subjective ». *GalBz*, p. 210.

(53) Qui se révèle dans la Trinité économique: pour Paul « l'envoi de l'Esprit est un événement historique au même titre que l'envoi du Fils », *GalBd*, p. 87. Cf. le verset 6 où Paul emploie le même verbe pour décrire l'envoi du Fils dans le monde et l'envoi de l'Esprit i.e. l'aoriste.

(54) Comme le fait remarquer Bonnard (*GalBd*, p. 87) si ce texte a été employé par les partisants du filioque, il « ne dit pas que le Père et le Fils ont envoyé l'Esprit, mais que le Père a envoyé l'Esprit "de" son Fils ». De plus « le génitif "tou huiou autou" n'équivaut pas à un "ek" + gén; la formule "Esprit de son Fils" signifie plutôt "son Fils envoyé comme Esprit" ».

(55) « Selon le consensus des spécialistes du NT, chez les premiers chrétiens, les Galates y compris, le don de l'Esprit est reçu au baptême. Or cela n'a aucune base dans la lettre aux Galates, pas plus que dans le reste du corps paulinien. Cette étude affirme que l'expérience initiale de l'Esprit, autant que les expériences extatiques subséquentes, ont leur Sitz im Leben dans l'écoute de la proclamation chrétienne au sein des églises Galates », D.J. Lull, *op. cit.*, pp. 11 s.

(56) « Paul fonde son argumentation avec ses lecteurs Galates sur le fait qu'ils ont aussi expérimenté l'Esprit (3,2-5). Ce dont ils doutent, c'est qu'ils sont fils de Dieu dès maintenant, bien qu'ils ne fassent pas partie de l'alliance sinaïtique », *GalBz*, p. 210.

Si l'on essaie de résumer le processus d'identification à la personne de Jésus-Christ, on constate qu'il a deux composantes: la grâce annoncée («vous êtes fils») et le don de l'esprit comme vie dans la liberté («l'Esprit de son Fils crie: Abba Père»). Ces deux composantes doivent s'éclairer réciproquement pour qu'il y ait conjonction des deux sujets. Dans le cas de l'épître aux Galates, Paul est confronté à des croyants qui ne laissent plus éclairer la liberté de l'Esprit par la référence à la grâce. Ils ne vivent plus cette conjonction des deux sujets mais considèrent, en fait, qu'ils sont les seuls sujets de la liberté de l'Esprit. Paul doit donc rappeller que le don de l'Esprit par le Père est la conjonction des deux sujets, le Christ et nous: c'est l'Esprit, *envoyé par le Père*, qui nous fait croire que le Christ est en nous, et qui ce faisant nous fait vivre de la grâce. Il le fait à partir du cri *«Abba, Père»* (57) car il condense, cristalise la conjonction des sujets qu'est l'expérience de l'Esprit: c'est à la fois l'homme qui prie et le Christ qui lui fait dire à Dieu: Père! lui révélant sa filiation nouvelle. Ce cri de prière et d'adoration correspond à la révélation pour l'homme de la fonction herméneutique de l'Esprit qui interpelle l'existence du croyant, en le conduisant à une authentique connaissance de lui-même (il est fils) et de Dieu (par le Fils). L'expérience de l'Esprit comme conjonction des deux sujets ne peut donc (cf. le corollaire à la page 46) être cernée qu'à partir des deux niveaux: épistémologique, a priori (la prédication de l'Evangile) et eschatologique, a posteriori (la prière et l'adoration). Voici une présentation de ces deux niveaux:

1. **Epistémologique: la grâce opère une critique constante de la compréhension qu'a l'homme de lui-même devant Dieu; c'est-à-dire, en particulier, la compréhension qu'il a de l'expérience de l'Esprit.**

En se plaçant à l'écoute de la prédication de l'Evangile (la grâce), l'homme se voit toujours rappelé que son expérience de l'Esprit n'est pas une réalité intérieure à lui parce que extérieure à Dieu (l'homme qui se prend pour seul sujet de sa vie, considérant l'expérience de l'Esprit comme un acquis), mais comme une réalité intérieure à lui parce qu'intérieure à Dieu, en Jésus-Christ (cf. le mot intérieur chez Calvin!). Dieu est le sujet qui, en Jésus-Christ – a priori épistémologique! – positionne l'homme comme sujet de l'expérience de l'Esprit (le Père envoie l'Esprit). *Cette critique opérée par la prédication de l'Evangile est au cœur de la fonction herméneutique de l'Esprit, d'elle découle le don renouvelé de l'Esprit* (58).

2. **Eschatologique: l'expérience de l'Esprit opère une critique constante de la connaissance qu'a l'homme de Dieu.**

---

(57) A quoi Paul fait-il allusion? A une allusion liturgique (Bonnard), au Notre Père (Kittel, Jérémias, Käsemann) ou à une expérience d'enthousiasme extatique comme le suggèrent les dernières études (Betz, Lull, J.D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London 1975). Nous penchons pour ces dernières, attendu qu'elles sont celles qui tiennent le mieux compte du contexte propre aux églises de Galatie. Pour une présentation détaillée et convainquante voir Lull, *op. cit.*, pp. 64-69.

(58) Cf. le Sitz im Leben de l'expérience de l'Esprit, note 45.

En vivant dans la prière et l'adoration, l'homme voit sa connaissance de Dieu constamment corrigée : le salut annoncé n'est plus une réalité extérieure à l'homme et à Dieu (l'homme qui positionne *lui-même* Dieu comme seul sujet, vivant le salut comme objet à saisir, la foi comme une œuvre), mais une réalité intérieure à l'homme et à Dieu. En effet, *étant atteint*, par la prière et l'adoration, *dans son être personnel et entier* (59), l'homme ne positionne plus lui-même Dieu comme seul sujet mais découvre que c'est *Dieu lui-même qui s'est positionné en Jésus-Christ comme sujet* du salut qui lui est offert, il vit ainsi la foi comme une réponse à la grâce (Sola Gratia). Pneumatologiquement, c'est la découverte que l'Esprit envoyé par le Père est l'Esprit du Fils, c'est la découverte (de l'intérieur !) du sens du dessaisissement du Fils (Croix-Résurrection) : la réconciliation totale avec le Père ! ; c'est, au niveau eschatologique ou existentiel, la découverte de la fonction herméneutique de l'Esprit.

La distinction des niveaux épistémologique et eschatologique est nécessaire, elle nous est suggérée par la révélation historique du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, dans la Trinité économique (cf. note 53). Mais la foi les confesse et les vit comme une seule et même réalité. C'est pourquoi théologiquement nous les distinguons en différenciant d'un côté des a priori (épistémologique...) de l'autre des a posteriori. Mais nous les confessons comme etant liés. Ainsi nous allons poser la première thèse pneumatologique de notre recherche, en sachant qu'elle est indissociable, non seulement d'autres thèses (a priori), mais aussi et surtout d'un corollaire que nous préciserons juste après.

THÈSE 1 L'A PRIORI ÉPISTÉMOLOGIQUE : SOLA GRATIA

L'Esprit se donne à connaître comme l'Esprit de Jésus-Christ (Christ-sujet, dimension objective de la connaissance de Dieu) **en l'homme** (homme-sujet, dimension relationnelle), **envoyé par le Père. Car les motifs** (60) **de son opération sont intelligibles dans la grâce qu'il transmet** (la grâce comme connaissance de Dieu par la foi : logique de l'Incarnation, de la Croix et de la Résurrection) **et non dans des motifs qui seraient intelligibles dans une référence pneumatocentrique** (illumination, inspiration : logique supranaturaliste), **anthropocentrique** (conscience, expérience : logique humaniste) **ou relationnelle** (la tradition, l'enchaînement des causes à effets : logique ecclésiale institutionnelle ou scientifique).

---

(59) C'est ce que pense Paul en employant le mot cœur (v. 6) : « Le cœur des croyants est le centre personnel d'où jaillissent la prière d'abord, puis les décisions morales du croyant, l'Esprit n'envahit donc ni l'intelligence d'abord, ni le sentiment de l'homme mais son être personnel tout entier », *GalBd*, p. 87.

(60) Littéralement : « ce qui met en mouvement », du bas latin « motivus » : mobile.

COMMENTAIRE: Toute affirmation sur l'Esprit ou expérience de l'Esprit n'est vraie que parce qu'elle se révèle comme affirmation ou don de la grâce de Jésus-Christ. A priori, c'est-à-dire sans considérer la valeur ou la grandeur de l'expérience, il n'est pas possible de reconnaître d'autres motifs pour valider quelque révélation que ce soit, même si elle accordée à un apôtre, Paul, Pierre ou Jean et à plus forte raison à l'Eglise institution ou à la conscience du croyant. A cette thèse nous devons ajouter un corollaire qui est le fondement de la suite logique de cette recherche (les a posteriori) mais qui dès à présent s'impose à nous d'une façon bien précise. La référence à la grâce telle que nous la présentons ne se réalise pas en dehors du don de l'Esprit. Ce don, cette expérience, nous l'avons vu avec Paul, n'est pas elle-même la référence normative (qui reste l'Ecriture) mais elle est le contexte même de la question de la référence à la grâce – car cette référence est une recherche induite, conduite par la vie de l'Esprit (cf. Paul à nouveau). Logiquement et bibliquement nous devons, à partir même de l'affirmation de l'a priori épistémologique christologique, considérer que les manifestations subjectives (dans le sujet-homme) de l'Esprit – les a posteriori – (dont la recherche théologique fait partie comme la glossolalie ou la charité) font partie du champ de notre investigation (61); car c'est en l'homme, dans la dynamique même de sa relation avec Dieu que l'Esprit se donne à connaître comme l'Esprit de Jésus-Christ.

Corollaire: l'Esprit médiateur de la grâce (Gal 5,6). Les chapitres 5 et 6 correspondent à la démarche prospective de l'apôtre. Il envisage l'avenir du témoignage, de l'existence des communautés galates. Le genre littéraire est celui de la parénèse; il ne s'agit plus, comme aux chapitres 1 et 2 ou 3 et 4, de légitimer son autorité et de chercher des références scripturaires, mais de considérer l'avenir à la lumière des événements fondateurs. L'exhortation est la forme choisie: elle motive, elle persuade, elle conduit, elle est pneumatocentrique. Elle obéit, dans le cas de cette épître, à la structure suivante: *si vous... alors...* Les versets 1 à 12 du chapitre 5 correspondent à l'hypothèse "si"; ils sont une reprise de la thèse centrale (Christ-sujet): *si* vous avez compris que la vie par (62) l'Esprit est le don du Christ, (lui qui vous donne sa justice et non plus celle de la loi, v. 4), *alors...* La déduction est théologique (5.12-25) puis parénétique (5,26 – 6,10). Son centre théologique est pneumatologique: *«Ecoutez-moi: marchez sous l'impulsion de l'Esprit* (pneumati) *et vous n'accomplirez plus*

---

(61) **Tous ceux qui rechignent à entrer dans un discernement pratique des opérations de l'Esprit manifestent les carrences de leur pneumatologie.** Karl Barth est, à cet égard, un exemple réformé typique. Il s'abrite derrière le refus d'étudier Pentecôte séparément de Pâques (1,2,**, p. 42). **Or le risque n'est pas seulement d'étudier Pentecôte séparement de Pâques, mais aussi d'étudier Pâques en oubliant que Pentecôte y est notre seul accès.**

(62) Le verset 5 résume la fonction herméneutique que nous avions déduite du cri «Abba Père!»: «Pour nous c'est de l'Esprit et par (ek) la foi, que nous attendons la justice espérée», v. 5, trad. *GalBd*, p. 101; autre traduction: «par l'Esprit, en vertu de la foi» (TOB).

ce que la chair désire. Car la chair, en ses désirs, s'oppose à l'Esprit et l'Esprit à la chair; entre eux, c'est l'antagonisme; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez. Mais si vous êtes conduits par l'Esprit (agesthe pneumati), *vous n'êtes plus soumis à la chair»* (vv. 16-18). Pour Paul, le Saint-Esprit est celui qui motive nouvellement le chrétien, qui seul peut lui donner la liberté, cette liberté que prétend faussement donne la loi. Mais il ne s'agit pas d'une motivation issue d'un conflit entre les «incitations d'une conscience inspirée» et «la volonté charnelle» (63), une sorte de «conflit d'interprétation de soi» que le chrétien gérerait avec l'Esprit, une sorte de vie à la fois dans la chair et dans l'Esprit. La volonté humaine ne peut pas se libérer elle-même de la chair: elle doit être crucifiée (!) (v. 24), seul l'Esprit peut conduire les chrétiens à la liberté, à la vie sous la grâce (64). Ce qui sous-tend l'exhortation paulinienne c'est la conviction que l'Esprit est puissance de salut dans l'histoire. Comme tel, il médiatise (65) la grâce (don de la liberté).

«Si nous vivons par l'Esprit, marchons sous l'impulsion de l'Esprit» (v. 25). Ce verset de transition vers la parénèse résume l'effort prospectif des chapitres 5 et 6: *si* nous savons – a priori – par la foi, que le Christ est le sujet du don de l'Esprit, *alors* nous devons envisager – a posteriori – de suivre l'Esprit pour qu'il porte ses fruits en nous et par nous. La fonction herméneutique de l'Esprit que nous précisions à partir du cri «Abba Père» n'est donc pas seulement interpellation mais aussi persuasion. L'herméneutique de l'Esprit est une opération cognitive (intellectuelle et extatique) et par elle mobilisatrice (volontaire et éthique). Le corollaire à formuler est donc le suivant:

---

(63) D.J. Lull, *op. cit.*, p. 114.

(64) Le recours à la pneumatologie de Rm 8 est utile pour montrer qu'il ne s'agit ni de pélagianisme, ni de déterminisme, mais de la grâce comme vie dans la liberté: «en effet, sous l'empire de la chair, on tend à ce qui est charnel, mais sous l'empire de l'Esprit, on tend à ce qui est spirituel: la chair tend à la mort, mais l'Esprit tend à la vie et à la paix... Or vous n'êtes pas sous l'empire de la chair mais de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas. Si le Christ est en vous, votre corps, il est vrai, est voué à la mort à cause du péché, mais l'Esprit est votre vie à cause de la justice», vv. 5-6, 9-10.

(65) Qu'on ne se méprenne pas, il ne s'agit nullement d'introduire un médiateur autre que le Christ (niveau christologique) mais un médiateur pneumatologique dont l'existence est attestée par Paul (Esprit comme puissance de liberté), mais dont le statut est à définir par la recherche des a posteriori.

COROLLAIRE: LA CONNAISSANCE COMME DON DE LA LIBERTÉ

Parce que l'Esprit-puissance médiatise la grâce don-de-la-liberté, la reconnaissance de l'Esprit comme l'Esprit de Jésus-Christ (a priori) **conduit à la connaissance de l'Esprit comme puissance de liberté animant les croyants depuis la Pentecôte** (a posteriori). **Le passage de la reconnaissance à la connaissance** (la marche sous l'impulsion de l'Esprit) **est à penser dans un cadre sotériologique et historique** (filiation et liberté comme nouvelle création: référence pneumatologique, **à définir) et non dans un cadre prioritairement scolastique** (la participation à l'Etre de Dieu: référence rationnelle ou philosophique), **existentialiste** (le regard sur soi: référence anthropocentrique) **ou dialectique** (la rupture de la foi: référence christologique).

COMMENTAIRE: la connaissance de la grâce de Jésus-Christ que le Saint-Esprit communique en intériorité, est plus qu'une relation «spirituelle» au sens traditionnel où les protestants l'entendent volontiers. Elle est aussi une connaissance en extériorité, une naissance à la liberté, fondant l'éthique du Royaume. La connaissance du Dieu vivant par la foi est indissociable de l'éthique parce que l'Esprit qui transmet la connaissance de la grâce la transmet comme la liberté de la grâce. Cette liberté est la vie dans l'Esprit; épistémologiquement (éthique théorique) sa référence est christologique (a priori 1), mais pratiquement (éthique en situation) sa référence est pneumatologique (corollaire: la nécessité du discernement des impulsions de l'Esprit: les a posteriori).

*
* *

La recherche des a priori n'est pas terminée. A la question: comment puis-je connaître l'œuvre du Saint-Esprit? l'a priori épistémologique a répondu: en cherchant à connaître Jésus de Nazareth, ce qui conduit à la découverte de la grâce de Dieu et à la réponse de la foi. Mais de cette réponse une seconde question rebondit: qu'est-ce que je cherche à connaître de l'Esprit en ayant découvert la grâce? Cette fois la réponse sera pneumatologique: nous cherchons à savoir comment le Saint-Esprit nous met en relation, nous permet de communiquer avec ce Jésus qui nous a quittés. Ce sera le point de départ de la seconde partie de cette recherche des a priori de la pneumatologie.

Le Messie selon Gustave Flaubert

par Christophe Desplanque

Montpellier

Gustave Flaubert est, à juste titre, connu surtout comme homme de lettres. Mais l'écrivain révèle d'autres talents dans le dernier de ses *Trois Contes, Hérodias.* Lecteur scrupuleux des textes évangéliques qui lui fournirent la trame du récit (la mort de Jean-Baptiste trahi par la sensualité d'Hérode Antipas), Flaubert se montre aussi connaisseur averti du bouillonnement spirituel qui secouait la Palestine au moment où allait commencer le ministère de Jésus.

Les *Trois Contes* occupent une place à part dans son œuvre. Tout d'abord, parce qu'il y porte sa technique d'écriture à la perfection. Le critique Albert Thibaudet y verra « trois chefs-d'œuvre absolus et parfaits ». Mais l'impression qu'ils inspirent, le ton qui s'en dégage tranche aussi sur le pessimisme profond qui marque les œuvres flaubertiennes. Les *Trois Contes* paraissent en 1877, huit ans après l'*Education Sentimentale,* « roman gris », peinture de l'insignifiance et de l'inutilité de la vie, et avant *Bouvard et Pécuchet,* qui restera inachevé. Cette dernière production de Flaubert, que complète le *Dictionnaire des Idées Reçues,* constate sur un ton désabusé et férocement ironique la faillite des idées et de la connaissance. Le fond narratif est cocasse : deux commis – deux cuistres, caricatures de M. Homais – explorent sans méthode et sans compétence toutes les branches de la science « triomphante » du XIXᵉ siècle. De plus, en 1875, Flaubert a dû sacrifier une grande partie de ses biens pour secourir le mari de sa nièce, menacé de faillite. En un moment difficile de l'œuvre, de la vie et même de la santé de l'écrivain, les *Trois Contes* surviennent comme une halte, un apaisement, une respiration régénératrice. Avec *un cœur simple* (la FOI authentique dans sa naïveté), *la Légende de Saint-Julien l'Hospitalier* (l'AMOUR victorieux de toutes les fatalités) et *Hérodias* (l'ESPÉRANCE du Messie), Flaubert s'attache à ce qui demeure par-delà toute la vanité des entreprises humaines.

Venons-en à *Hérodias.* Dans l'épisode des évangiles qu'il reprend et développe sous un éclairage nouveau (Mt 14,1-12 ; Mc 6,14-29 ; Lc 9,7-9), il fait de Iaokannan (= Jean-Baptiste, emprisonné mais que rien ne peut

faire taire) (1), le porteur, le signe vivant des temps Messianiques, dont on sent la venue imminente. Le Christ n'apparaît pas en personne dans le récit, l'action est située dans la forteresse de Machaerous (= Machéronte, qui domine la Mer Morte de l'Est), mais comme « en négatif », à travers l'attitude et surtout cette parole-clef de Iaokannan : « Pour qu'il croisse, il faut que je diminue », citée au début et à la fin du conte (2). Pourtant, et c'est là le véritable propos de Flaubert derrière la désinvolture, voire l'humour d'un récit alerte, intense, frappant de réalisme, pointilleux dans la description, pourtant ce roi invisible, mentionné au hasard de la conversation lors du festin (3), par son simple nom plus que par son titre, va vaincre le pouvoir illusoire du tétrarque et de toutes les puissances humaines sans l'attaquer directement.

Les sources historiques et leur traitement

En dépit de son caractère particulier, *Hérodias* a été rédigé comme toutes les œuvres de Flaubert : au terme d'une très soigneuse préparation documentaire et d'un long labeur épuisant (4). Outre les récits des synoptiques, Flaubert s'est référé, pour certains détails, à Flavius Josèphe, et à la vie de Vitellius, le proconsul Romain de Syrie (hôte d'Antipas à Machaerous), que rapporte l'historien latin Suétone. L'archéologue Clermont-Gannaud, spécialiste de la Palestine, lui a fourni les détails nécessaires à la description de la forteresse hérodienne de Machaerous. Enfin, il a ramené d'un voyage en Orient (1849-1851), le souvenir d'une danseuse égyptienne, Ruchiouk-Hânem, dont il reprit les traits et la façon de danser pour sa description de la danse de Salomé. Enfin, Flaubert, bien qu'il n'ait évidemment pas connu les écrits de Qumrân, avait compris l'importance du mouvement essénien (5) dans la ferveur Messianique qui s'était élevée, au début de notre ère, en Palestine.

On s'en doute, l'usage que fait Flaubert de ces données n'est pas « neutre » : il est littérateur avant d'être historien. Mais son génie de conteur s'est exercé dans le sens d'une *concentration* du temps et de « l'histoire

---

(1) Nous avons conservé l'orthographe adoptée par Flaubert pour la transcription des noms bibliques de personne ou de lieu.

(2) Pp. 104 et 138, éd. Folio/Gallimard, 1980. Sauf indication contraire, c'est à cette édition, aisément accessible, que nous renverrons désormais.

(3) Le festin donné par Hérode Antipas en l'honneur de Vitellius, qui se terminera par la danse de Salomé et la mort de Iaokannan, constitue la toile de fond du dernier chapitre.

(4) On trouvera dans les *Oeuvres* de Flaubert, t. II (dans la collection de la Pléïade), pp. 682-690, un choix des lettres qu'il a écrites à divers proches pendant la composition des *Trois Contes*. Il y fait notamment état de la complexité des éléments qu'il a à rassembler pour rédiger *Hérodias* (Lettre à Tourgueneff, Croisset, octobre 1876).

(5) Il semble y associer Iaokannan, ce qu'a fait la critique néotestamentaire aussi (cf. pp. 107, 109 s, 138).

du salut» dans les événements qui entourent la mort de Iaokannan, concentration qui vise à dépeindre l'aube du Christianisme comme un point d'aboutissement du passé et simultanément, le point de départ d'une ère nouvelle. Le paysage que contemple Antipas, au début du récit (pp. 101 ss), prend l'allure d'une vision annonciatrice de ce bouleversement :

> «Un brouillard flottait, il se déchira (6), et les contours de la Mer Morte apparurent. L'aube, qui se levait derrière Machaerous, épandait une rougeur. Elle illumina bientôt les sables de la grêve, les collines, le désert, et plus loin, tous les monts de la Judée, inclinant leurs surfaces raboteuses et grises...»

Ce paysage de la Mer Morte (à nouveau évoquée, un peu plus loin, en même temps que Sodome et Gomorrhe, et juste avant que n'apparaisse Hérodias, l'âme damnée d'Antipas) prélude bien à un récit où se détacheront la luxure, le crime (la rougeur de l'aube) et, de l'autre côté la pureté et la justice (les collines austères et rudes du désert de Judée, lieu de refuge des Esséniens et de Iaokannan). Dans la suite de la description, Flaubert joint à la dimension spatiale celle du temps. En citant des lieux chargés de souvenirs pour la conscience d'Israël, il unit le passé (l'Ancien Testament et ses prophéties), le présent (la rencontre et l'affrontement, à Machaerous de tous les partis et idéologies présents en Palestine) et de l'avenir (naissance du Christianisme) :

> «Engaddi, au milieu, traçait une barre noire ; Hébron, dans l'enfoncement, s'arrondissait en dôme ; Esquol avait des grenadiers, Sorek des vignes, Karmel des champs de sésame et la tour Antonia, de son cube monstrueux, dominait Jérusalem. Le Tétrarque en détourna la vue pour contempler, à droite, les palmiers de Jéricho ; et il songea aux autres villes de sa Galilée : Capharnaüm, Endor, Nazareth, Tibérias où peut-être il ne reviendrait plus. Cependant, le Jourdain coulait sur la plaine aride...»

Reprenons tout cela ! Engaddi renvoie aux Esséniens (représentés, dans le conte, par Phanuel), mais aussi à la prophétie d'Ez. 47 – le torrent sortant du Temple et dévalant la pente, vers l'Est, pour venir ressusciter la Mer Morte – aux forts accents eschatologiques et messianiques, qui mentionne cette oasis. Le pourquoi de la mention d'Hébron est donné, un peu plus loin (p. 108), par Hérodias elle-même : c'est une ville que Judas Macchabée a reprise aux Iduméens, peuple auquel appartient le Tétrarque. Un simple nom de lieu, ici comme dans ce qui suit, suffit à évoquer une des menaces qui pèsent sur le pouvoir d'Antipas : en l'occurrence, la haine que lui vouent les juifs. Esquol, «grappe» en hébreu, lie ce présent au passé : la grappe de raisin est l'un des symboles de l'élection d'Israël

---

(6) Très habilement, Flaubert entame la description de cette «vision» du Tétrarque par une notation «météorologique», tout à fait dans le style des récits d'épiphanie de l'AT (cf. Ps 18,10 ss ; 77,18 ; 1 R 19,11 ; etc.).

et de la terre que Dieu lui a accordée (cf Nb 13,23-24) (7). La mention conjointe de Sorek et de Karmel n'est pas non plus fortuite. Sorek, mentionnée seulement dans la Bible en Jg 16,4, est la patrie de la Philistine Dalila, épouse du juge Samson, et qui le perdra dans les circonstances que l'on sait. C'est l'archétype de la femme « fatale », qui, dans le conte, ne se nomme plus Dalila mais... Hérodias. Quant à Karmel, au sud d'Hébron, il serait difficile d'en tirer une interprétation valable sans tenir compte du fait suivant : l'opposition implacable d'Hérodias et de Iaokannan est rapportée dans le conte comme une « projection » dans le présent du conflit entre Elie et Jézabel : c'est de ce nom que le prisonnier d'Antipas se sert pour injurier l'intrigante (p. 122). Lui-même est identifié par l'un des convives du Tétrarque à Elie ressuscité, annoncé par le prophète Malachie (3,23). Or, le lieu-clef de l'opposition du prophète aux prêtres de Jézabel est... le mont Carmel (8). Si Flaubert cite, par jeu de mots, le village de Karmel et non le mont Carmel, c'est que ce dernier ne peut être vu depuis la Pérée, où se situe la forteresse de Machaerous. Flaubert est ici fidèle à sa logique d'une fusion du passé et du présent en un lieu spatialement bien délimité. La réalité géographique devient le reflet, également, de la réalité politique : le regard du Tétrarque qui glisse de la tour Antonia vers la palmeraie de Jéricho est celui du monarque qui tente d'oublier l'occupation et la suprématie romaines en se complaisant dans l'auto-évocation de son propre prestige (l'oasis de Jéricho servait de luxueuse résidence d'hiver aux Hérodiens). L'avenir, quant à lui, appartient encore à l'imaginaire : ces villes de Galilée auxquelles Hérode Antipas ne peut que songer font clairement allusion au Messie. Cette dernière menace, pour n'être pas encore vraiment concrète, n'en sera pas moins l'élément dynamique essentiel dans la tension dramatique du récit. La mention finale du Jourdain amorce pour le Tétrarque un retour aux préoccupations les plus immédiates, celles que lui occasionnent son encombrant prisonnier : Iaokannan, nous est-il dit dans l'évangile, baptisait dans le Jourdain.

Flaubert, par ce panorama qui s'offre au maître de Machaerous, télescope, récapitule toute l'histoire d'Israël dans la brève tragédie dont la forteresse hérodienne sera le théâtre. Iaokannan, du fond de la fosse où on l'a jeté, retrouve les imprécations flamboyantes d'un Amos, d'un Esaïe, d'un Jérémie pour fustiger ceux qui l'écoutent. C'est le dernier prophète avant le Messie. On retrouve cet effort de concentration, de récapitulation dans une « erreur » historique (bien sûr volontaire): Flaubert fait venir le proconsul Vitellius, gouverneur de la Syrie, à Machaerous, ce qui n'est pas attesté historiquement. Mais il peut ainsi mettre également en scène les deux partis juifs opposés, Pharisiens et Sadducéens, venus présenter au prélat romain leurs revendications antagonistes au sujet de la sacrificature (p. 114).

Tous les acteurs sont donc en place. Le drame peut commencer.

---

(7) Il est d'ailleurs question de grenades dans le récit de la grappe d'Eskol (Nb 13,23).

(8) Cf. le célèbre épisode de 1 R 18.

L'affrontement de la lumière et des ténèbres

Trois «acteurs» se détachent nettement dans le récit. Iaokannan tout d'abord, le passionné de justice, de pureté, tourné vers l'avenir. Il a envoyé deux de ses disciples vers le Nazaréen pour lui demander s'il est le Messie tant attendu (cf Lc 7,18-23 et Mt 11,2-6). Hérodias ensuite, son antitype, symbole vivant de corruption et de cynisme, tournée vers le passé (sa rencontre avec Antipas à Rome, ses intrigues pour évincer son frère Agrippa, rival d'Antipas auprès de César) et plaçant tous ses espoirs d'ambitieuse dans la force politique de son époux. Enfin, entre Iaokannan et Hérodias, Antipas, l'homme de toutes les frayeurs et de toutes les lâchetés, victime de ses propres pulsions, qui, pour une danse, donnera – apparemment – la victoire finale à Hérodias l'adultère et à tout ce qu'elle représente.

En apparence seulement. En consacrant le dernier chapitre du conte à ce moment décisif du festin et de la danse de Salomé, Flaubert souligne l'importance, pour la réalité messianique nouvelle, de la dialectique de la vie et de la mort. «Pour qu'il croisse, il faut que je diminue» (9). La mort du Baptiste met en marche le ministère du sauveur. Cette mort se décide dans une pulsion, un moment de sensualité débordante, dans un monde d'orgie et de débauche, microcosme dont Hérodias est le vrai maître. Et pourtant, elle permet la manifestation du sublime. Dès lors, non seulement la lumière est victorieuse, mais elle plonge le vice dans le ridicule, dans l'anodin et l'insignifiant: Vitellius ne voit même pas la tête qui passe devant lui, Salomé zézaie en réclamant son macabre cadeau et, détail comique, ne se souvient même plus du nom de celui dont elle va demander la tête. Cette rencontre de l'anecdotique, du banal et du sublime, ce saut continuel de l'apparence au sens profond subsiste jusque dans la dernière phrase du conte:

> «Et tous les trois (un Essénien et les deux disciples que le Baptiste avait envoyé auprès de Jésus), ayant pris la tête de Iaokannan, s'en allèrent du côté de la Galilée. Comme elle était très lourde, ils la portaient alternativement.»

Lourde... d'espérance!

Passons en revue quelques autres protagonistes du festin. Les romains suscitent la division et constituent un facteur de décomposition pour le Judaïsme: un sadducéen ira, par obséquiosité, jusqu'à déclamer – en latin – un vers de Lucrèce pour argumenter contre l'idée de résurrection. Les juifs présents au festin, à l'exception d'un seul (sa fille a été guérie par un certain Jésus), se révèlent inaptes à maintenir le flambeau du Messianisme face aux forces politiques et religieuses dominantes. Avec beaucoup d'ironie, Flaubert nous décrit leur étalage de croyances et de rites hellénistiques divers. Seul Phanuel, l'essénien, refuse de prendre part aux souil-

---

(9) Il n'est pas impossible que Flaubert ait donné à cette phrase un double-sens quelque peu morbide. Dans ce cas, il veut montrer que le bourreau lui-même provoque la venue du royaume.

lures de l'orgie (p. 131). Flaubert insiste sur ses activités d'astrologue pour illustrer sa lucidité quant au présent et à l'avenir de l'histoire religieuse d'Israël. Phanuel recevra avec « ravissement » la réponse donnée par l'intermédiaire des deux disciples de Jean à la question : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? »

On peut se demander, au passage, si Jésus dans son ministère correspondait bien aux aspirations messianiques des esséniens. Lc 3,17 nous renseigne en tout cas sur celles de Jean-Baptiste : il attend un Messie purificateur et juge. Comme le suggère la note de la TOB sur Luc 7,19, la question de Jean-Baptiste aurait pu être une invitation à passer à l'action ! (10) Flaubert, qui n'avait bien sûr pas accès à la littérature essénienne, s'est sans doute fait une idée trop « chrétienne » des idées messianiques propres à cette secte. Il en a toutefois bien retenu une dimension essentielle, bien confirmée par les écrits de la Mer Morte : le caractère *eschatologique* du Messie attendu.

Transition et attente

Michel Tournier, dans sa préface à l'édition Folio des *Trois Contes*, écrit : « *Hérodias*, c'est l'envers des Evangiles, l'origine de Jésus, mais au point de vue des puissants du moment et des lieux. » (p. 12). Ce jugement est tout à fait exact si l'on considère qu'Antipas est le personnage essentiel du récit. Mais il est moins acteur que jouet des événements. Sa puissance est en train d'être minée, déchirée dans l'affrontement qui la traverse, celui de Iaokannan et d'Hérodias.

C'est pour avoir répudié la fille du roi des Arabes en faveur d'Hérodias que ceux-ci lui font la guerre depuis des années. Ce conflit tourmente et affaiblit le tétrarque. De plus, le propre frère d'Hérodias, Agrippa, supplantera finalement Antipas lors de l'accession de Caligula au pouvoir impérial. Les intrigues d'Hérodias finiront par perdre son mari.

Iaokannan, quant à lui, effraye et fascine tout à la fois Hérode Antipas, car son message est plus puissant que celui de toutes les « idéologies politiques » en place. Iaokannan annonce un nouveau roi et un nouveau règne ! Celui du Fils de David !

Le règne d'Antipas touche à sa fin, moins par la restauration imminente de la dynastie davidique que par l'irruption, au sein d'Israël, d'une nouvelle vision, transfigurée et eschatologisée, du messianisme ; tout le conte vibre de cette attente. Mais si, lors du festin, Flaubert fait dire à l'un des personnages (11) que Jésus est ce nouveau Messie, c'est comme par indiscrétion, par inadvertance :

---

(10) Cette question trahit en tout cas le trouble du Baptiste devant les actes de Jésus, qui ne correspondent pas à l'image « justicière » et vengeresse que Jean avait de l'œuvre messianique.

(11) Celui dont Jésus a guéri la fille.

> « Ils le sommaient de parler : – « justifie son pouvoir ! » Il courba les épaules, et à voix basse, lentement, comme effrayé de lui-même : – « Vous ne savez donc pas que c'est le Messie ? » (p. 129).

Ce passage fait exception pour le cours du récit. Tout est dit, dans le reste du conte, par allusion, par clins d'œil au lecteur, un peu à la manière du livret du « Messie », le fameux oratorio de Haendel, où Jésus-Christ n'est explicitement mentionné que dans le chœur final. Le nouveau roi entre dans l'histoire des hommes « par la petite porte », presque incognito. Surtout pas, en tout cas, avec le faste d'un Vitellius ou d'un Hérode.

Conclusion

D'où vient que Flaubert ait pu tirer un conte d'un épisode des évangiles où l'historique joue précisément un si grand rôle ? En fait, le génie littéraire du grand écrivain a consisté à faire ressortir la présence conjointe de deux niveaux d'histoire, imbriqués dans un même récit et pourtant nettement différenciés. Il y a tout d'abord l'histoire de puissants qui se donnent rendez-vous à Machaerous et qui festoient, s'offrant au terme d'un spectacle suggestif l'émotion forte que procure la vision d'une tête tranchée et posée sur un plateau. Les romains, qui dans cette histoire-là, sont les plus forts, passent en aveugles et en sourds à côté des drames qui se nouent, parce que ceux-ci appartiennent à *l'autre* histoire. Ils rient bien des imprécations du Baptiste contre l'adultère d'Antipas, et ne comprennent pas le sens du mot « Messie ».

L'autre histoire se dégage « en creux », en « négatif », de la première. Ils la découvrent et la vivent, ces deux hommes venus apprendre « on ne sait quoi » à Iaokannan prisonnier, et qui repartiront vers la Galilée en portant sa tête. C'est l'histoire que déploie Iaokannan, nouvel Elie, devant le peuple rassemblé, histoire terrible renvoyant le peuple frissonnant aux jours de l'exil, mais qui, par sa dimension prophétique, rejaillit sur l'avenir et sur le monde. De la rencontre et de l'affrontement des deux histoires, affrontement qui trouve son paroxysme dans la décollation de Jean-Baptiste, naît cet effet particulier qui transfigure les êtres et les choses dans *Hérodias*, sans jamais les idéaliser ni les mythiser.

Il y a deux histoires dans *Hérodias*. Il y a aussi deux manières de lire ce conte. La première est celle de l'amateur de bonne littérature : « Hier, à trois heures du matin, j'ai fini de recopier *Hérodias*. Encore une chose faite ! Mon volume peut paraître le 16 avril. Il sera court, mais *cocasse*, je crois » (12). Et il n'y a pas de raison de la désavouer. L'humour règne dans ce récit où les grands sont ridiculisés et les puissants manipulés par leurs propres pulsions. La description du fils de Vitellius se vautrant dans

---

(12) Extrait d'une lettre de Flaubert à Mme Roger des Genettes, Paris, 15 février 1877. C'est nous qui soulignons.

la nourriture en fournit un bon échantillon. Mais Flaubert nous invite, discrètement, par clins d'œil, à discerner dans l'anecdotique, dans le tragique et le *cocasse* de l'histoire des hommes les signes du royaume qui s'est approché en Jésus-Christ – l'autre histoire, qui se déroule néammoins dans le même temps et dans le même lieu, sans bruit et sans tapage.

Flaubert ne nous livre pas seulement, avec *Hérodias*, une variation élégante sur le thème de la mort de Jean-Baptiste, tel que nous l'ont sobrement composé les évangélistes. *Hérodias* est aussi – et surtout – le fruit d'une patiente exégèse. Mais l'écrivain peut se permettre des raccourcis, ou des rapprochements qui constitueraient des fautes de méthode, voire des contresens, chez l'exégète ou l'historien. Ainsi, cette parole d'un des envoyés vers Jésus, de retour à Machaerous, à Phanuel: «Console-toi! Il (Jean-Baptiste) est descendu chez les morts annoncer *le Christ*!» (13) Titre impensable dans la bouche d'un juif, mais qui laisse transparaître l'universalité de l'œuvre naissante du rabbin Jésus. En une seule et simple parole de consolation, Flaubert résume toute la théologie biblique de l'histoire du salut, tendue entre la continuité et la rupture. Dans son récit, modeste de taille comme tout travail d'orfèvrerie, l'homme de lettres de Croisset a réussi à mettre la littérature au service d'une véritable réflexion théologique. C'est peut-être cela, le propos discret – et secret – d'*Hérodias*. Ces quelques lignes n'avaient d'autre ambition que de donner envie de lire ce *conte* à ceux et celles qui ne l'auraient pas encore fait.

---

(13) C'est nous qui soulignons.

TABLES 1976-85
numéros 1 à 30

ANCIEN TESTAMENT

NOUVEAU TESTAMENT

	Jésus devant Caïphe	15/1980,20-35
	Jésus l'unique. Les fondements bibliques d'une confession christologique	17/1981,32-52
GASQUE W.	La valeur historique des Actes des apôtres (2 parties)	3/1976,82-92
		6/1977,12-33
HUSER Th.	Les récits d'institution de la Cène. Dissemblances et traditions	21/1982,28-50
JAS M.	Nouveau Testament et archéologie	16/1981,59-61
LADD G.E.	La théologie du Nouveau Testament à la recherche d'une perspective	16/1981,25-47
	Introduction à la pensée de Paul	10/1979,18-36
MILLER L.	La politique de Jésus ou le radicalisme évangélique	14/1980,71-78
PARKER J.	Redaktionsgeschichte et valeur historique des évangiles	12/1979,22-46
PELLA G.	Voile et soumission ? Essai d'interprétation de deux textes pauliniens concernant le statut de l'homme et de la femme	30/1985, 3-20
REICKE B.	Les épîtres pastorales dans le ministère de Paul	19/1982,47-61
RIESNER R.	Education élémentaire juive et tradition évangélique	21/1982,51-64
ROUX Ch.	Prophétie et ministère prophétique selon saint Paul	29/1985,33-53
TURNER M.	Jésus et l'Esprit d'après Luc	26/1984,18-46
WENDLING J.	L'appel de Jésus à la conversion	27/1984, 1-34

DOGMATIQUE – ÉTHIQUE

BIELER A.	L'irremplaçable service critique de l'éthique chrétienne	14/1980,19-34
BLOCHER H.	L'herméneutique selon R. Bultmann	2/1976,11-34
	L'herméneutique selon P. Ricœur	3/1976,11-57
	Qu'est-ce que la vérité ? (2 parties)	12/1979, 2-13
		13/1980,38-49
	L'importance de la résurrection pour la christologie	17/1981,53-72
	L'union du croyant au Christ	21/1982, 1-27
	La pensée chrétienne et le mal (4 parties)	19/1982, 3-22
		20/1982,47-80
		22/1983, 1-20
		23/1983,61-86
DAUMAS J.M.	La révélation générale chez Calvin et Barth	11/1979,66-80
ELLUL J.	Thèses sur foi chrétienne et politique	14/1980,35-43
FATZER D.	Le baptême dans l'Esprit, une seconde expérience ?	5/1977,36-47
FRAME J.M.	Dieu et le langage biblique	22/1983,43-61
GISEL P.	E. Kaesemann : une théologie de l'histoire ?	18/1981, 1-10
KOENIG A.	Le Dieu crucifié ?	17/1981,73-95
KOCHER M.	Présupposés d'une pneumatologie charismatique (3 parties)	22/1983,21-42
		23/1983,49-60
		24/1983, 9-32
LEUBA J.L.	Charisme et institution	5/1977, 3-20
	Dieu sauveur selon K. Barth	11/1979, 2-25

FOI VÉCUE, ÉGLISE, MISSION



THEOLOGIE PRATIQUE

Maurice RAY

Depuis Alexandre Vinet, soit depuis près d'un siècle et demi, aucun ouvrage en français n'a été consacré à l'enseignement de la théologie pratique. Cette série de cinq volumes comble cette lacune. A partir d'une expérience constamment renouvelée, elle permet de déboucher sur la communication d'un Evangile riche, d'autant plus véritable et attachant qu'il est présenté dans son expression concrète et journalière.

- Tome 1: Dieu nous veut compagnons
- Tome 2: Pour que nous soyons réconciliés
- Tome 3: Pour que nous soyons visités (automne 86)
- Tome 4: Pour que nous soyons libérés (Pâques 87)
- Tome 5: Pour que notre service trouve son lieu (Noël 87)

Pour la Suisse: Chaque volume: F. 24, plus port.
Pour ceux qui souscrivent à la série complète: F. 19,50, plus port.

Autres pays: Veuillez vous adresser au bureau de la Ligue de vos pays respectifs.

Editions Ligue pour la lecture de la Bible
Route de Berne 90, 1010 LAUSANNE

CHRISTOLOGIE (Henri Blocher)
– 380 pages –
(Série « Fac-Etude » de la Faculté Libre de Théologie Evangélique, Vaux-sur-Seine)

Dès les premiers conciles et jusqu'aux développements théologiques les plus récents, la personne et l'œuvre du Christ ont été au cœur même de la réflexion chrétienne.

La **Christologie** d'Henri Blocher s'attache à cette réflexion en déployant le contenu de son cours à la *Faculté Libre de Théologie Evangélique* de Vaux-sur-Seine; **le fondement biblique est privilégié**, avec l'aide d'une exégèse rigoureuse, tandis que le dialogue se poursuit avec les anciens et les modernes.

Les notes et indications bibliographiques sont nombreuses. L'index des textes et noms cités accroît la maniabilité de ce travail.

Toute commande est à adresser à: **EDIFAC** 85, av. de Cherbourg 78740 VAUX SUR SEINE (France), accompagnée de son règlement: FF 138,50; FS 17,50; FB 360 (port compris).

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément :

ABONNEMENT 85	Suisse	France	Belgique
étudiants	23 Fr S	55 Fr F	400 Fr B
normal	28	65	450
soutien	100	250	650

PRIX DU NUMÉRO

étudiants	8 Fr S	22 Fr F	150 Fr B
normal	9,50	25	170

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRÉCIS.
Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THÉOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé – Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
La Maillerie Haute
24260 Le Bugue
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA n'est pas nécessaire sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 – 7465

HOKHMA
un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherc

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scie
dans la cra
du seul sa